

МЕЖДУ КРАКОВОМ, РИМОМ И МОСКВОЙ

РУССКАЯ ИДЕЯ В НОВОЙ ПОЛЬШЕ





Серия:
Россика / Русистика / Россиеведение
(III)



Российский государственный гуманитарный университет

ГЖЕГОЖ ПШЕБИНДА

МЕЖДУ КРАКОВОМ, РИМОМ И МОСКВОЙ

Русская идея в новой Польше

МОСКВА
2013

УДК 82.0
ББК 83.3(4)
П93

Серия:
Россика / Русистика / Россиеведение
(III)

Куратор серии
Дмитрий Бак

Художественное оформление серии
Валерий Коршунов

Книга издана при поддержке Польского культурного центра в Москве
www.kulturapolshi.ru

Пшебинда Гжегож
П93 Между Краковом, Римом и Москвой. Русская идея в новой Польше : авторизованные переводы с польск.; ред. Я. Охонько; предисл. Д. Бака. М.: РГГУ, 2013. 384 с. – (Сер.: «Россика / Русистика / Россиеведение»; III)

Книга Гжегожа Пжебинды, профессора русистики Ягеллонского университета и члена редколлегии журнала «Новая Польша», посвящена, главным образом, восприятию русской культуры в Польше после 1991 года. Автор размышляет над присутствием в Польше русской литературы и философской мысли XIX и XX веков и старается ответить на вопрос, насколько это способствует сегодняшнему диалогу культур и религий в общеевропейском пространстве. Отдельные эссе посвящены В.С. Соловьеву, Ф.М. Достоевскому, Н.В. Гоголю, М.А. Булгакову, А.И. Солженицыну, В.Т. Шаламову, Г.П. Федотову, А.А. Тарковскому, В.С. Гроссману. В ряде статей затрагиваются проблемы трудного диалога между католичеством и православием после падения коммунизма. В последних текстах автор размышляет над судьбами произведений выдающихся польских авторов XX века в современной России – А. Вата, Ч. Милоша, Г. Герлинга-Грудзинского, Р. Капущинского.

ISBN 978-5-7281-1344-7

СОДЕРЖАНИЕ

III. СВЯТЫЕ, МЫСЛИТЕЛИ И ИМПЕРИЯ

IV. ДОСТОЕВСКИЙ И СОЛОВЬЕВ — PRO ET CONTRA

V. ИОАНН ПАВЕЛ, РОССИЯ И ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР

МЕЖДУ ВОЛГОЙ И ВИСЛОЙ: ПОЛЬСКО-РУССКИЙ ВЗГЛЯД

Книга известного польского русиста Гжегожа Пшебинды, профессора одного из старейших в Европе Ягеллонского университета в Кракове — по-своему уникальна, прежде всего потому, что автору удается совместить несколько совершенно разных ракурсов рассмотрения магистральной темы — взаимоотношений России и Польши, русских и поляков на протяжении нескольких столетий истории двух стран.

Прежде всего, Гжегож Пшебинда — пристальный наблюдатель, внимательный мемуарист и летописец, не только не скрывающий, но всячески подчеркивающий свою глубокую личную причастность к непростым судьбам польской и русской культур. Россия наблюдает Польшу, Польша видит Россию — два вектора взаимного рассмотрения несимметричны, несводимы к простой и ясной равнодействующей. Угол падения и нападения в данном случае фатально не равен углу отражения и защиты — так уж сложилось, сплелось в нашем совместном многовековом пути. Изменялись названия стран, многажды менялись роли России и Польши в извечной игре сиюминутных интересов и выгод, однако главная, глубинная ось взаимодействия, стойкое ощущение сложного и многоцветного родства-соперничества, оставались незыблемыми: спор славян между собою в одной проекции означал брачный пир, а в другой — смертный бой.

Совершенно не случайно книга открывается очерком об Анджее Дравиче — образцовом радетеле за польскую и русскую культуру, видевшем в той и другой особенные грани, слышавшем тончайшие обертоны именно в силу своей личной, кровной и жизненной заинтересованности в предмете исследования. Таким был Анджей Дравич, таким в наши дни зарекомендовал себя Гжегож Пшебинда.

Однако наряду с персональностью хроникера и сочувственника, автор книги ярко демонстрирует и иной дар. Внимание читателя привлекут не только мемуарные зарисовки и пестрящие, привлекательно субъективные эссе о русских и России, но и глубокие

и объективные аналитические разборы совершенно не изученных проблем русско-польского взаимодействия, зачастую даже не поставленных. Я обратил бы особое внимание на штудии Г. Пшебинды о воззрениях великого понтифика Иоанна Павла II (он же мыслитель и художник Кароль Войтыла), связанных с православием, русской литературой и русским мыслительным строем. Филология, философия, даже теология в статьях Пшебинды плодотворно соседствуют, рождают смысловой синтез, который с большим трудом может быть разложен на привычные дисциплинарные составляющие в рамках отдельных гуманитарных областей знания. Впрочем, и гораздо более традиционные филолофско-филологические сюжеты (Достоевский, Владимир Соловьев…) обретают в работах Пшебинды новое звучание, порождают нетрадиционные выводы. Несомненно интересны и анализы русских классиков прошлого столетия от Булгакова и Шаламова до Гроссмана и Солженицына.

Наконец, нельзя не заметить, что персональная заинтересованность хрониста в сочетании с точностью трезвого аналитика в книге Пшебинды порою интегрируются в нечто третье и надо сказать, важнейшее. Гжегож Пшебинда демонстрирует сравнительно редкую способность объективно рассуждать о чужой субъективности. Мнения, многократно преломленные различными смысловыми и интонационными линзами, в конечном счете создают объемные, многомерные чертежи и картины — здесь для Г. Пшебинды хороши все жанры, кроме скучного и тривиального. Рецензии и разборы (например, книги М. Ягелло) сочетаются с академическими анализами (богослов П. Евдокимов о Гоголе и Достоевском), однако презумпция заинтересованного внимания к построениям и суждениям иных исследователей всякий раз остается в силе.

Широта тематического диапазона, афористичность стиля, умение увидеть новое в том, что принято считать давно освоенным и усвоенным — все эти качества книги Гжегожа Пшебинды гарантируют ее востребованность как специалистами, так и гораздо более многочисленными читателями-интеллектуалами, ценящими и любящими русскую и польскую культурную историю и современность. Мы держим в руках очередную книгу издающейся в РГГУ серии «Россика/Русистика/Россиеведение», и эта книга актуальна, важна и интересна.

Дмитрий Бак

I. ПОЛЯКИ, РУССКИЕ И ДРУГИЕ

1. АНДЖЕЙ ДРАВИЧ — ОЧАРОВАННЫЙ СТРАННИК

Хотя в моей библиотеке немало книг Анджея Дравича, только две из них, как я теперь с сожалением вижу, были подписаны мне автором. Когда я сейчас читаю то, что он написал на титульном листе «Вопросов о России» (1981)[1], перед моими глазами встает образ Дравича в январе 1983 года.

Я был на последнем курсе русской филологии Ягеллонского университета, а Анджей второй год приезжал читать лекции в Краков, неизменно с чемоданом новых книг, свежим запасом доброжелательности и готовностью выслушать каждого. В нашем старом здании Института русской филологии в доме 8 по тогдашней ул. Июльского манифеста к нему выстраивались очереди из просителей молодого возраста и постарше. Он привозил книги запрещенных русских авторов, которые негде больше было достать, давал советы и указания. Под рукой у него всегда был толстый блокнот, куда он записывал наши пожелания и просьбы. Речь главным образом шла о книгах русских эмигрантов — тут Анджей был незаменим и явно радовался, что может кому-то помочь. Бывало даже, что он волновался, когда кто-нибудь отдавал ему книгу, о которой он сам давно позабыл. «Смотри, — услышал я однажды, когда моя однокурсница возвращала ему пузатый серый конверт с вырезками и оттисками статей об Александре Вампилове, — какие у нас честные девушки!» Анджей собирал эти материалы годами, и для дипломников они были истинным сокровищем. Наверное, многие книги никогда к нему не вернулись, у него же не было времени напоминать о них.

К надписи, о которой я упомянул в начале, Анджей примерялся часа два, не меньше. Я подходил к нему в перерывах между занятиями, а он все просил меня подождать еще. Наконец он уселся, подумал и написал на брошюре несколько слов, будто хотел сказать что-то совершенно особенное. Когда 15 мая 1997 года мне позвонили из

---

[1] *Drawicz A.* Pytania o Rosję. Warszawa: KRĄG, 1981 (подпольное издание).

редакции газеты «Жечпосполита» и сообщили о его смерти, я сразу вспомнил эти слова:

«Дорогому пану Гжегожу, от которого ожидаю очень многого — с надеждой, что все это ему удастся, и с просьбой помнить, что в *России надо жить долго* (и не только в России)» (выделенное — в тексте по-русски). Сам он умер после 65 лет странствий, в день рождения своего учителя, Мастера — Михаила Афанасьевича Булгакова.

Учитель и друг

Я познакомился с Анджеем Дравичем в поезде «Висла», шедшем из Кракова в Варшаву, в 1980 году. Анджей возвращался после лекции в Краковской академии наук, посвященной трем волнам русской литературной эмиграции. Это путешествие оказалось одним из важнейших в моей жизни. Я разговаривал с человеком, который не только читал крупных русских современных писателей, но и лично знал их. Вдобавок любил рассказывать о своих российских приключениях, дружбах и увлечениях. Иосиф Бродский, Андрей Синявский, Владимир Максимов, Наталья Горбаневская, Надежда Мандельштам, Юрий Трифонов, Булат Окуджава. Я впитывал это как пастернаковская губка. Когда с 1986 года я и сам начал знакомиться с русским литературным Парижем, рекомендации Анджея открывали мне все двери. Владимир Максимов, Наташа Горбаневская, Андрей Синявский, Ирина Иловайская-Альберти — все эти люди, услышав имя Дравича, становились еще теплее и сердечнее. Когда в конце 1994 года краковский католический еженедельник «Тыгодник повшехны» поручил мне взять интервью у Булата Окуджавы, я конечно же, попросил Анджея помочь мне, — и в московской квартире Булата в Безбожном переулке рекомендательное письмо Дравича тоже возымело магическое действие[2].

Анджей был среди нас в Кракове в переломные и трагические моменты 1981 года. 13 мая он читал лекцию у писателей на Каноничей улице — уж и не помню о чем: на встречи с ним приходили независимо от темы. Помню, как Анджей вышел на трибуну и сказал: «Говорят, стреляли в Иоанна Павла II… Если это правда, то мир сошел с ума».

11–12 декабря 1981 года Институт русской филологии Ягеллонского университета и Гуманистическое товарищество Независимого союза студентов организовали научную сессию «Лики России». Конференция началась в день рождения Александра Солженицына.

---

[2] По-русски интервью было опубликовано под заглавием «Булат Окуджава. Это моя жизнь» в парижском еженедельнике «Русская мысль» (№ 4235. 3–9 сентября 1998. С. 12–13).

В самом начале было прочитано письмо организаторов, направленное автору «Архипелага ГУЛаг»:

> В послеавгустовской Польше[3] возрос интерес к России, ее истории, культуре и литературе. Поляки желают познать истинный образ Вашей родины, иной, нежели тот тенденциозный, примитивный и фальсифицированный, который подавала пропаганда. До сих пор было много запретных тем, признанных официальной идеологией излишними, вредными, опасными. Наша сессия — это попытка, наверное, не последняя, представить писателей, мыслителей и политиков, без которых знания о России, о ее прошлом и настоящем не могут быть полными[4].

Мало было в Кракове научных мероприятий, которые пользовались бы таким интересом публики. Переполненный актовый зал Ягеллонского университета, толпы у дверей зала и в коридоре «Collegium Novum» главного университетского здания. В числе выступавших были Рышард Лужный, Юзеф Смага, Люциан Суханек, Юзеф Тишнер и конечно, Анджей Дравич. Анджей приехал к нам, хотя в то же самое время в Варшаве проходил Конгресс культуры. Если бы мне нужно было сегодня описать атмосферу этой встречи, то пришлось бы воспользоваться определениями вроде «анархия свободы», «погружение в свободу». В этом было, пожалуй, нечто сюрреалистическое, учитывая, что наутро в Польше уже было объявлено военное положение. Помню еще, как Анджей в эту субботу под вечер спешил на варшавский поезд, как будто хотел успеть вернуться домой до появления посыльных генерала Кищака[5].

Тогда мы потеряли его на год с лишним. Те, кто был с ним в «месте коллективной изоляции», потом рассказывали о его храбрости и благородстве, о необычайном чувстве юмора. До нас доходили письма, где он вслед за Булгаковым заверял, что все будет хорошо, поскольку «на этом построен мир». Я тогда писал дипломную работу, посвященную миросозерцанию Александра Солженицына, и остро ощущал нехватку помощи Анджея. Положение радикально изменилось, когда он вернулся. Снова чемоданы книг, снова консультации, точнее говоря — бесконечные разговоры. Он вернулся

[3] То есть после возникновения и подъема Солидарности в августе 1980 года.

[4] Польский текст послания А.И. Солженицыну увидел свет в подпольной публикации, содержащей тексты выступлений участников сессии: List do Aleksandra Sołżenicyna // Oblicza Rosji. Lublin: Fundusz Inicjatyw Społecznych, 1987. С. 4.

[5] Забывчивым читателям напомним, что генерал Чеслав Кищак, тогдашний министр внутренних дел коммунистической Польши, был вместе с генералом Войцехом Ярузельским главным подавителем бунта Солидарности и соорганизатором «военного положения», введенного 13 декабря 1981 года.

в Краков с еще большей энергией — его буквально распирали знания и готовность помочь. Тогда-то он и пригласил меня на два дня к себе в Варшаву на ул. Сонаты, чтобы я мог вволю поработать в его домашней библиотеке.

Весной 1983 года я побывал у него в гостях и одновременно имел возможность познакомиться с Верой Дравич. Оба были под огромным впечатлением «Записок об Анне Ахматовой» Лидии Чуковской. Анджей тогда переводил платоновский «Котлован», который вскоре и был опубликован по-польски в эмигрантском издательстве в Лондоне. Домашняя библиотека Анджея целиком занимала тогда стены одной из комнат, вдобавок в спальне стояли почти все номера парижского «Континента», который тогда был для меня чем-то вроде апостольских посланий. Молодые студенты польской или русской филологии сегодня уже не поймут, как трудно было в Польше достать подобные книги. Я же помню свое возвращение из Парижа в Польшу в начале 1987 года, когда таможенница с нескрываемым удовлетворением конфисковала у меня в аэропорту почти сто книг на русском и польском языках. Я получил их обратно только осенью 1988-го по решению суда — после полутора лет споров с Главным таможенным управлением.

Благодаря помощи Анджея я сумел закончить дипломную работу о Солженицыне, которую защитил 15 июня 1983 года. За два месяца до этого я сдал своему учителю экзамен по русской эмигрантской литературе. Так сложилось, что это был мой последний университетский экзамен — Анджей впервые выступал в роли экзаменатора. Он сам сказал мне это, поставив отметку, и весело прибавил, что экзамен сдали мы оба.

В интервью, которое в 1995 году опубликовал издаваемый в Люблине журнал «Кресы», Анджей говорил так:

> Краковский центр русской филологии в Ягеллонском университете всегда пользовался хорошей репутацией, до войны это была настоящая кузница польской русистики. Потом, в годы, цензурно все более трудные, в условиях идеологического контроля, краковяне обладали той смелостью и естественностью, которая повелевала им попросту обучать студентов и включать в программы неофициальных писателей. Я убедился, что в Кракове это не считали «конспирацией», а рассматривали как обычную научную работу и долг по отношению к студентам. В течение всех этих счастливых краковских лет вместе с коллегами я делал то, что мне нравилось, и надеюсь, что наши студенты тоже получали от этого какую-то пользу[6].

---

6 Czas easternów. Z Andrzejem Drawiczem rozmawia Izabella Sariusz-Skąpska // Kresy. Kwartalnik literacki. Lublin, 1995. № 1 (24). С. 93.

Ясное дело, получали. Не только я но наверняка также Кася Кшижевская, будущая переводчица стихов Иосифа Бродского, о котором еще до вручения ему Нобелевской премии она написала дипломную работу у Анджея. Пользу наверняка получали и другие дипломники середины 1980-х авторы работ о Венедикте Ерофееве (эту работу Анджей потом повез с собой в Москву, чтобы показать ее автору поэмы «Москва—Петушки»), Андрее Синявском, Владимире Максимове и многих других. Когда Бродский, Максимов, Синявский (все — незадолго до смерти) посещали наш Институт русской филологии, они могли убедиться, что приезжают туда, куда надо.

Дорога и суковатый посох

Словами «в России надо жить долго» Анджей хотел подчеркнуть, сколько еще нужно сделать. Хотя ему самому не суждено было прожить долго, для исправления польско-русских отношений он сумел сделать так много, словно прожил сто лет, если не больше. Сам он постоянно пребывал в путешествии, куда много лет назад позвала его русская литература. «Приглашение к путешествию» — так называется одна из его главных книг[7]. В январе 1988 года, впервые после вынужденного 12-летнего перерыва побывав в Москве, Анджей напечатал очерк «Гам, дорога и две свечки», в котором писал:

> А передо мной — церковь Воскресения… Одинокая церковь в далекой перспективе на фоне неба. Каждый, кто приедет на станцию метро «Сокольники», может проверить, что я этого не придумал. Достаточно пройти несколько сот метров. Я прохожу их, замедляя шаг. Под гору идешь тяжелей. Но это не та тяжесть. Я несу кусок своей жизни, кусок знаний об этой стране… и кусок их доли, словно я один из русских странников, бредущих, опираясь на суковатый посох. Бреду под гору, оставив все мысли, в смиренной уверенности: что бы здесь еще ни случилось, прежде всего понадобится безмерное очищение, спазм покаяния, исповедания грехов, раскаяния, прощения, милосердия. Церковь Воскресения светит издалека, а потом приближается. Я вхожу и зажигаю две свечки: чтобы сюда приехал Папа и чтобы они преуспели[8].

[7] *Drawicz A.* Zaproszenie do podróży. Szkice o literaturze rosyjskiej XX wieku. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974.

[8] *Drawicz A.* Zgiełk, droga i dwie świeczki // Drawicz A. Pocałunek na mrozie. London: Polonia Book Fund, 1989. С. 157. Текст впервые опубликовал «Тыгодник повшехны» 17 января 1988 года, однако цензура еще успела вырезать из этого «путешествия» Дравича последнюю фразу «чтобы сюда приехал Папа и чтобы они преуспели».

Дравич до сих пор стоит перед моими глазами как живой. Вспомним еще в связи с ним строки из написанного в 1916 году стихотворения «Марбург» Бориса Пастернака, одного из любимых поэтов Анджея:

Тут жил Мартин Лютер. Там — братья Гримм.
Когтистые крыши. Деревья. Надгробья.
И все это помнит и тянется к ним.
Все — живо. И все это тоже — подобья.
О нити любви! Улови, перейми.
Но как ты громаден, отбор обезьяний,
Когда под надмирными жизни дверьми,
Как равный, читаешь свое описанье![9]

Как равный — именно так Анджей Дравич встречался и разговаривал со многими живыми легендами свободной русской литературы — в России, Польше, Париже, Нью-Йорке и многих других местах. Он знал Анну Ахматову, бывал у Надежды Мандельштам, встречался с вдовой Булгакова Еленой. Он любил говорить, что «в России нужно жить долго, а потом еще иметь хорошую вдову». Только благодаря русским вдовам сегодня мы можем читать стихи Мандельштама и «Мастера и Маргариту». Если бы не они, русские вдовы, советской госбезопасности действительно удалось бы отправить эту литературу в небытие. Дравич дружил с Иосифом Бродским, хорошо знал Юрия Трифонова, Андрея Синявского, Владимира Максимова, Георгия Владимова. Владимовского «Верного Руслана» он перевел на польский и в начале 80-х годов теперь уже прошлого XX столетия он очень рекомендовал его своим краковским студентам (других у него тогда не было: Варшава выставила его за порог университета). Я с волнением и доверием слушал его наставления. «В моем личном каталоге, — говорил он, — “Верный Руслан” Владимова — одна из самых важных русских книг».

Он очень не любил, когда кто-нибудь — неважно, сами русские или их польские попугаи, — говорил вслед за Тютчевым: «Умом Россию не понять»[10]. Он был убежден, что подобные метафоры могут играть роль самосбывающихся предсказаний, в условиях же перемен в новой России они явно были не ко времени, так как ведут к апатии ума и бездействию. Основой размышлений Дравича о России

---

[9] *Пастернак Б.* Стихотворения и поэмы: В 2 т. Л.: Советский писатель, 1990. Т. 1. С.116.

[10] Ср.: Pojąć Rosję umysłem. Z Andrzejem Drawiczem rozmawia Witold Bereś // Tygodnik Powszechny. Kraków, 1994. № 22 (2342). C. 1 14.

всегда была мысль о том, что «русские — тоже европейцы». Не все у нас понимали это, а многие и до сих пор не понимают, слишком часто отождествляя такую точку зрения с прокоммунистическими и великорусскими симпатиями.

Впрочем, мне и самому казалось тогда, что, поддерживая в своих статьях Михаила Горбачева и даже называя его русским интеллигентом в действии, Дравич непростительно ошибался. Однако заблуждались как раз антикоммунистические критики Горбачева, вроде Михаила Геллера в Париже[11]. Осознать это мне самому помог Окуджава во время записи уже упомянутого интервью:

> Когда-нибудь Горбачеву памятник поставят. Хотел он того или нет, он сделал великое дело. Нынешние судьбы Европы, России и Польши связаны с его именем[12].

Я уже вспоминал, что в 1982 году «Тыгодник повшехны» напечатал стихотворение Окуджавы «Замок надежды» (1962) в переводе Дравича, сидевшего тогда в лагере для интернированных. В подлиннике есть такая строфа:

> Я строил замок надежды. Строил-строил.
> Глину месил. Холодные камни носил.
> Помощи не просил. Мир так устроен:
> была бы надежда. Пусть не хватает сил[13].

---

[11] Наиболее обстоятельную критику Михаила Геллера и Александра Зиновьева как «двух русских экстремистов» Дравич остроумно озаглавил «Jeszcze Rosja nie zginęła» («Еще Россия не погибла»), что для каждого поляка ассоциировалось с началом польского национального гимна «Jeszcze Polska nie zginęła» («Еще Польша не погибла») (*Drawicz A.* Jeszcze Rosja nie zginęła // Drawicz A. Spór o Rosję i inne szkice z lat 1976–1986. London: Polonia Book Fund, 1988. С. 216–232). Напомним, что Геллер под псевдонимом Адам Кручек регулярно публиковал тогда в парижской «Культуре» свои «советские заметки» по-польски, где он очень сурово и максималистски осуждал прежде всего Михаила Горбачева. Дравич буквально впадал в бешенство, когда читал, например, у Геллера, что вождь «перестройки» на самом деле Сталин наших дней… Следует здесь добавить, что именно сравнение Горбачева со Сталиным было одним из излюбленных приемов Геллера в его критике отца «перестройки». Надо только взять в руки книгу Геллера о «седьмом генсеке», чтобы найти там соответствующие фрагменты (Ср.: *Геллер М.* Седьмой секретарь. Блеск и нищета Михаила Горбачева. London: Overseas Publications Interchange, 1991. С. 86–95).

[12] «Nagła zmiana dekoracji». Z Olgą i Bułatem Okudżawą rozmawiają Grzegorz Przebinda i Janusz Świeży // *Przebinda G.* Zaułki Mistrza Wolanda. Kraków: Oficyna Literacka, 2000. S. 80.

[13] *Окуджава Б.* Замок надежды. М.: Эксмо, 2008. С. 5.

Сизиф Окуджавы, в поте лица катящий вверх свой тяжелый камень, — таков был герой Дравича в трудные 80-е годы XX века. Еще в мае 1983 года Анджей писал: «Не надо пытаться искать ответ на русский вопрос. Достаточно честно задать его и не подсказывать неправду». Он хотел, чтобы поляки задавались этим вопросом, и потому, например, призывал их читать Андрея Платонова, которого наряду с Булгаковым, Зощенко и Бабелем считал величайшим русским прозаиком XX века.

> Надо странствовать вместе с Платоновым по следам его героев — сначала далеко вглубь, а затем наверх. <…> И оттуда, из глубины, надо отправляться в его края и в материализовавшуюся в них историю. Тот, кто поймет до конца, наверное обретет свободу[14].

Обретет… Без сомнения.

[14] *Drawicz A.* Prośba o przeczytanie Płatonowa // Tygodnik Powszechny. 1983. № 12 (1760). С. 4.

2. МЕСТО И ВРЕМЯ МИХАИЛА ХЕЙФЕЦА МЕЖДУ КРАКОВОМ, ПАРИЖЕМ И МОРДОВИЕЙ

Взяв в руки изданный в 2000 году в Харькове местной правозащитной группой первый том «Избранного» Михаила Рувимовича Хейфеца, озаглавленный «Место и время. Русское поле»[1], я снова не могу не вспомнить студенческий Краков в трудное, но исполненное польской надежды лето Господне 1981 года. Однажды, еще будучи молодым студентом русистики Ягеллонского университета, я услышал об одном замечательном еврейско-русском литературоведе, отправленном в отдаленные места СССР единственно за то, что, не испугавшись «железных законов истории», он сочинил предисловие к самиздатскому собранию стихов Бродского «Иосиф Бродский и наше поколение». Вполне благонадежным источником этой информации был профессор Анджей Дравич, любитель и большой знаток русской культуры, регулярно приезжавший из Варшавы в Краков, чтобы здесь, в уютных и битком набитых аудиториях Ягеллонского университета, рассказывать студентам о Солженицыне и Сахарове, Максимове и Синявском, Бродском и Горбаневской, Буковском, Шаламове, Владимове, Войновиче, Венедикте Ерофееве, Булгакове и о сотне других писателей современной России — не только, конечно, подпольных.

Вскоре Дравич привез с собой, чтобы надолго передать в жадные руки студентов, «Вольную русскую литературу 1955–1975» Юрия Мальцева, изданную франкфуртским «Посевом» в 1976 году, где уже прямо говорилось, что Михаил Хейфец, он же «еврейско-русский литературовед», арестованный в 1974 году вместе с Вла-

---

[1] *Хейфец М.* Избранное: В 3 т. Т. 1: Место и время. Русское поле. Харьков: Фолио, 2000.

димиром Марамзиным за самиздатскую пятитомную публикацию Бродского, был приговорен к шести годам лагерей и ссылок[2]. Мы, польские студенты русского отделения филфака, еще не могли знать о том, что автор крамольного вступления к сборнику поэзии Бродского именно в это время пишет в лагере замечательную «книгу памяти», этакий историософский репортаж из ГУЛага, который, будучи передан на волю, вскоре будет читаться в свободном русском Париже.

Континент Европа

В «Месте и времени» я нахожу еще один фрагмент, который живо напоминает мне о первых шагах польской «вольной русистики» начала 80-х годов. Это страницы о Борисе Пэнсоне (да, да, мы уже тогда отлично знали, что это один из героев «самолетного дела» 1970 года!) и Вячеславе Черноволе — еврейском и украинском узниках советских лагерей. Их «Диалог за колючей проволокой» был напечатан в 1976 году Владимиром Максимовым в шестом номере «Континента»[3], а польский читатель-эмигрант мог познакомиться с содержанием этой «беседы» уже в 1979 году по изданному в Лондоне толстому сборнику польских переводов наиболее значительных статей из «Континента» за первые четыре года существования журнала[4]. В написанной специально для этого издания передовой статье, озаглавленной «Континент демократии», Максимов выражал смелую надежду, что совместный «голос России и Восточной Европы» будет звучать в западном мире все громче и громче, так что вскоре мир этот увидит рождение новой Европы как «континента демократической цивилизации»[5]… Тогда, в январе 1979 года, подобное высказывание могло служить примером прекраснодушного мечтательства русского интеллигента в изгнании, но сегодня мы видим, что деятельность людей, подобных Максимову и другим авторам-редакторам «Континента», подготовила почву для демократической «Европы побольше», включающей в себя не только Чехию, Польшу и Литву, но также

---

[2] *Мальцев Ю.* Вольная русская литература 1955–1975. Франкфурт: Посев, 1976. С. 56, 289. Тогда мы еще не имели возможности читать ни «Хронику текущих событий», ни «Хронику защиты прав в СССР», ни изданный в Нью-Йорке в 1976 году сборник «Литературные дела КГБ», где дело Хейфеца разбиралось более подробно.

[3] *Черновол В., Пэнсон Б.* Диалог за колючей проволокой // Континент. 1976. №. 6. С. 173–227.

[4] Kontynent. Wybór artykułów. Przekład z rosyjskiego i opracowanie Adam Mazur. London: Polonia Book Fund, 1979. Адам Мазур — это псевдоним Анджея Дравича.

[5] *Maksymow W.* Kontynent demokracji // Kontynent. Wybór artykułów. C. 5.

Россию и Украину, к которым в уже не столь далеком будущем должна присоединиться и Беларусь (без Лукашенко)[6].

Свою лепту в разработку идеи «Большой Европы», грандиозного замысла, претворяемого в жизнь на наших глазах, внес и Анджей Дравич, он же составитель и переводчик всех статей в польском выпуске «Континента». В начале этого сборника напечатана декларация «Мера ответственности», подписанная 21 августа 1975 года группой русских писателей в изгнании: Иосифом Бродским, Андреем Волконским, Александром Галичем, Наумом Коржавиным, Владимиром Максимовым, Виктором Некрасовым и Андреем Синявским. Эти люди, сами ни в чем не повинные, приносили полякам глубокие извинения за советское участие в пакте Молотова-Риббентропа, за убийство безвинных людей в Катыни, за коварную измену Варшавскому восстанию 1944 года, за попытку интервенции Советской армии в Польше в 1956-м[7].

---

[6] Когда в декабре 2010 года я готовил этот текст к печати, Александр Лукашенко, только что избранный четвертый раз президентом Беларуси на очередной срок 2011–2016 годов, жестоко расправился с проигравшими контркандидатами и со всеми, кто публично протестовал против нарушения прав во время выборов. Среди наиболее пострадавших был безуспешно баллотировавшийся в президенты выдающийся белорусский поэт Владимир Некляев, жестоко избитый милицией и арестованный. В защиту пострадавшего выступал русский поэт и переводчик Некляева — Евгений Евтушенко: «С глубочайшим возмущением узнал о бандитском жестоком избиении крупнейшего белорусского поэта Владимира Некляева, одного из кандидатов в президенты. Он ни на кого не нападал и никого не избивал, но тем не менее задержали и увезли в неизвестном направлении его, а не нападавших на него. Требую, чтобы его немедленно воссоединили с его семьей, с его народом, а напавших арестовали и судили показательным открытым судом. Когда политика превращается в избиения и затыкания рта любым способом, она перестает быть политикой и становится уголовным преступлением. Тем драгоценней должна ощущаться жизнь каждого человека в Белоруссии, где во время войны мы потеряли каждого четвертого из этого небольшого, но свободолюбивого народа. <…> Некляев столько пользы и славы может еще принести своему народу, его культуре, образованию, литературе! Такой человек — выбран он или не выбран на государственный пост — всегда останется верным гражданином своей родины, хотя отнюдь не гибкоспинным прислужником. <…> Побойтесь будущих памятников, господа хорошие» (*Басинский П.* Свободу поэту! Евгений Евтушенко требует освобождения Владимира Некляева // Российская газета. Федеральный выпуск. 23.12.2010. № 5369 (290). URL: http://www.rg.ru/2010/12/23/evtushenko.html).

[7] Ср.: *Максимова Т., Горбаневская Н.* «Культура» — «Континент», Ежи Гедройц — Владимир Максимов. По личным воспоминаниям, переписке и печатным материалам // Новая Польша. 2006. № 12 (81). С. 79–83.

Однако речь идет не только о русско-польском прошлом, не всегда столь мрачном, но и о совместном будущем, которое хотя бы отчасти рисуется в оптимистических тонах:

> Полностью осознавая свою ответственность за прошлое, мы сегодня все же с гордостью вспоминаем, что на протяжении всей, чуть ли не двухвековой борьбы Польши за свою свободу, лучшие люди России — от Герцена до Толстого — всегда были на ее стороне. <...> Мы глубоко убеждены, что в общей борьбе против тоталитарного насилия и разрушительной лжи между нами сложится совершенно новый тип взаимоотношений, который навсегда исключит какую-либо возможность повторения ошибок и преступлений прошлого. И это для нас не слова, а кредо и принцип.

К авторам декларации присоединился тогда и Андрей Сахаров:

> Я глубоко переживаю это событие 38-летней давности — четвертый раздел Польши. Я надеюсь, что память об этом для двух наших народов будет основой общей ответственности за судьбу наших народов и всего человечества[8].

В польском «Континенте», кроме уже упомянутого «Диалога за колючей проволокой» Черновола и Пэнсона, были также тексты многих других авторов: «Литературный процесс в России» Андрея Синявского, «Опыт поэтической биографии» Наума Коржавина, «“Эвклидовский” и “неэвклидовский” разум в творчестве Достоевского» Григория Померанца, «Язык искусства при тоталитаризме» Игоря Голомштока, «Национальный вопрос в СССР» Михаила Агурского, «К сотой годовщине Эмского указа» Игоря Качуровского, «Свидание в лагере» Гузели Амальрик, «Происшествие в “Метрополе”» Владимира Войновича, «Записки зеваки» Виктора Некрасова, «Жратва» Алексея Лосева, «Закулисная история пакта Риббентроп—Молотов» Абдурахмана Авторханова, «Чего мы ждем от эмиграции?» Т. Женклиса (псевдоним литовского правозащитника).

Мы, польские студенты, читали, конечно, прежде всего Авторханова, затем Голомштока, который описал и сравнил тоталитарный язык искусства в советской России, гитлеровской Германии, фашистской Италии и коммунистическом Китае... Потом мы немножко подтрунивали над криминальными похождениями Войновича в отеле «Метрополь», а кое-кто сумел даже использовать для своей дипломной работы мудрые рассуждения Померанца о «правде разума» и «истине веры» у Достоевского.

---

[8] Miara odpowiedzialności // Kontynent. Wybór artykułów.S. 5.

Воистину, в этом польском «континентальном» томе было действительно все — сто́ит еще и сегодня взять в руки эту книгу, чтобы увидеть ее вневременность и жгучую актуальность для России, Польши, Украины и всей остальной Европы XXI столетия. Ведь в этой книге русские, еврейские, украинские и литовские мальчики рассуждают не только о вопросах вековечных — есть ли Бог? существует ли бессмертие? — но и о строго исторических проблемах: каково, например, было положение украинцев в Российской империи в XIX веке и в СССР в 20–30-е годы XX столетия и какими представлялись судьбы наций, в том числе евреев, украинцев и литовцев, в Советском Союзе второй половины XX века? Дравич, как видно уже из самой подборки текстов, старался напомнить польскому читателю, что царская Россия в той же степени, что и коммунистический СССР, — державы многонациональные. Поэтому и рассуждать о них надо не только «по-русски», но и «по-украински», «по-литовски» и даже «по-еврейски»… Ведь не случайно Андрей Синявский, недавний узник Мордовии, в своем эссе «Могу подтвердить», опубликованном в «Континенте» в виде вступления к упомянутому выше лагерному диалогу Пэнсона и Черновола, заметил:

> И если этот говорящий сам за себя своей правдивостью опыт-протокол еще нуждается в доказательствах, я в качестве очевидца могу удостоверить предлагаемое свидетельство Черновола, Пэнсона и других участников-летописцев современного лагерного режима и быта. <…> В материалах, присланных сегодня из Мордовского лагеря, особенно хочется обратить внимание читателей на действительную, а не вымышленную «дружбу народов Советского Союза», которая там, в лагере, налицо[9].

Евреи, любящие Россию, украинцы и армяне

Хейфец написал свое «Место и время» в лагере строгого режима, будучи кочегаром ЖХ 385/19, прямо под наблюдением надзирателей и стукачей, в спешке и в постоянной тревоге за свои дорогие записки и представленных в них людей. Наконец из разбросанных материалов он сложил целую книгу, приготовил плату за ее переправку через лагерный забор и отправил на волю. И нет ничего удивительного в том, что в его работе так

[9] *Синявский А.* Могу подтвердить // Континент. 1976. №. 6. С. 173–174.

много автобиографичности: как он сочинял, прятал, а иногда и бесповоротно терял свои лагерные записи.

Именно в этом плане и во всех описаниях будничной лагерной жизни книга Хейфеца является своего рода физиологическим очерком, то есть «идеальным жанром», о котором мечтали с середины XIX столетия русские «революционные демократы», никак не предвидевшие, что такие очерки лет через сто будут писаться на их родине за прочной колючей проволокой мест не столь отдаленных. Описывая свои личные переживания и повседневную жизнь в лагере, Хейфец чаще всего вполне искренен — однако, не всегда, поскольку, ценя жизнь больше, чем литературу, он иногда не хочет плохо отзываться на бумаге о своих сотоварищах по койке, даже если они мерзавцы.

Однако не это важно в «Месте и времени», автор которого не захотел «привлекать читателя экзотикой лагерной биографии». О самом существенном Хейфец пишет вот что:

> Привлекать читателя экзотикой лагерной биографии — это для меня профессионально нечистоплотный поступок. Писать эти заметки должно только в том случае, если они, вне зависимости от моей личной и только меня касающейся судьбы, несут нечто важное и нужное читателю. Только тогда они — моя миссия, если рискнуть так выразиться.
>
> <…> И я решил сделать эти «заметки» — «еврейскими». Читателю, живущему в мире не только иных цен, но иных ценностей, может показаться интересным, как именно его собственные, иногда, конечно, истасканные и привычные до оскомины проблемы смотрятся отсюда, из тюрем и лагерей КГБ. Отсюда, где собраны националисты многих народов, отсюда, где рядом с дерзновенными сионистами спят и работают эсэсовцы и работники гехаймефельдполицай, где интернационализм становится честным, лишь служа национальному делу, а национализм верен своим принципам лишь в бескорыстной интернациональной борьбе со злом. Отсюда, где вопреки заблуждениям и страстям, если мы честны, понимаем в конце концов, что мы — дети своего народа и что все-таки все народы Земли — одна семья.
>
> Во всяком случае, так я ощущаю жизнь — здесь. Вот почему «еврейские заметки», заметки о народе и о народах Земли[10].

«Я люблю Россию» — пишет в другом месте автор «еврейских заметок», — хотя он, конечно, понимает, «что это неприятно прозвучит в среде израильтян»:

---

[10] *Хейфец М.* Указ. соч. С. 10–11.

> Но я ведь заранее обещал: буду говорить правду, как ее понимаю, приятна она или нет, выгодна или нет. Иначе нет смысла писать. Как поется: «Каждый пишет, как он дышит»[11].

Кажется, что любящий Россию и справедливо ненавидящий коммунистический СССР еврей Михаил Хейфец, пребывающий в советском лагере во второй половине семидесятых годов XX века, сумел найти «точку опоры», благодаря которой, с одной стороны, он мог словом и делом защищать конкретных украинцев, армян, эстонцев, литовцев, латышей, боровшихся за независимость своих порабощенных наций, а с другой — был в полном праве высказать ряд очень глубоких и интересных мыслей о психологии («душе»), культуре, истории и сегодняшнем дне русского, еврейского и украинского народов.

Вместе с другими Хейфец объявлял солидарную голодовку с Василем Стусом, украинским поэтом и политзаключенным, потом писал письма лагерным начальникам, когда тот же Стус — который вскоре умрет в заключении от острой язвы желудка — был отправлен в ШИЗО[12]... Причисленный сотоварищами по лагерю к «русским демократам», Хейфец сдружился с самой мощной, как он пишет, лагерной группировкой — украинскими националистами:

> ...к украинцам и украинскому движению я и на воле испытывал симпатию и интерес. В чем причина и обособление украинцев в моем сознании? Может быть, в духе противоречия: сейчас, когда традиционный «жид» все-таки явно оттеснен от кормила российского правления, масса шовинистического мещанства стала переносить национальную неприязнь на «хохла», который, дескать, засел на главных должностях в Кремле. Я не раз это слышал своими ушами. Ну и вот, чувство противоречия мещанству заставляло с особым вниманием и сочувствием относиться к украинцам. Может быть, сыграли свою роль мои литературные интересы, связанные с народничеством. Я знаю, что по территории Украина равна Франции, по населению равна Франции, но разве можно сравнить духовный вклад Франции и Украины в мировую культуру? Несоизмеримые величины... Но как человек, изучавший 70–80-е годы XIX века истории России, я знал и другое, знал, как от природы талантлив, самобытен, ярок этот народ. Следовательно, неравенство культур проистекало не от физиологической природы данной нации, а от

[11] Там же. С. 50.
[12] Там же. С. 13–15.

> внешних условий, от приниженного положения ее на протяжении веков[13].

Таким образом, полемизируя с многочисленными «советскими мещанами», считавшими Брежнева хохлом при кремлевской кормушке[14], Хейфец заодно напоминает, что украинская культура всегда развивалась в России в условиях несвободы: ее очередные «возрождения» были систематически «расстреливаемы», сперва царским, а затем советским режимами. Эмский указ 18 мая 1876 года, в котором император Александр II запретил «украинское слово» во вверенных ему владениях, был своего рода вступлением к трагической судьбе украинской культуры и ее творцов в 20–30-е годы XX столетия в СССР («расстрелянное возрождение»).

Однако Хейфец, «советский еврей», любящий Россию и симпатизирующий «самостийной Украине», хорошо помнит кровавые страницы совместной истории этих трех народов («кровь не вода, и память о пролитой крови не исчезает — украинцы знают это лучше других»[15]). Поэтому он напоминает об антисемитизме и еврейских погромах на Украине, начавшихся со «славных времен» гетмана Хмельницкого и продолжившихся в XIX и первой четверти XX столетия. При этом он формулирует ряд небезынтересных замечаний об украинской «душе», истории последних трехсот лет и оригинально объясняет, почему полюбил Украину:

> По-моему, обычно евреям мешает сочувственно воспринимать украинское движение память о прошлом: зверские погромы Хмельницкого и Гонты, погромы в Харькове и Киеве в XIX веке, погромы петлюровцев в Житомире и Шепетовке и т. п. <…> Любые оправдания (например, ссылкой на осквернение церквей ростовщиками как причину истребления всего еврейского населения города) только мешают истине. Мне истории кровавые страницы не мешали полюбить Украину по другой, по-моему, более объективной

---

[13] Там же. С. 58–59.

[14] И вот еще такой, весьма интересный фрагмент из книги Хейфеца: «Уже на другой зоне мне задали вопрос: “А правда, что Брежнев воспитывался не в родной семье, а у евреев?”. (Вообще, надо признать, что национальные группы в лагере усиленно открещивались от Леонида Ильича: русские отбрыкивались от него, ссылаясь <…> на форму лица и место рождения; украинцы, в свою очередь, выдвигали таинственную версию о его происхождении от неких переселенцев на Украину (назывались, помнится, цыгане и болгары) <…>. В конце концов, генсека зачислили в чуваши — этот кроткий и безответный народ не имел здесь своих адвокатов. Так и осталось в лагерях уже неизвестно откуда пошедшее, но тем более незыблемое убеждение: *чуваш*» (Там же. С. 40).

[15] Там же. С. 59.

> причине. Я всегда был убежден, что Богдан Хмельницкий, великий полководец, великая сабля Украины, на самом деле не любил свою родину. Уже в лагере довелось прочитать замечательный документ «Літопис самовидця» («Воспоминания очевидца») <…> о Хмельниччине и последующих годах. В нем, наконец, нашел ответ на давно интересовавший меня вопрос: как Хмельницкий расплачивался с Крымской ордой за союз и военную помощь в борьбе против польского короля. Он, оказывается, уплатил Орде, отдав в ясырь, то есть в рабство, в татарский полон, тридцать украинских городов. Меня поразило, с какой легкостью великолепные, героические, мужественные «ватаги» Украины приводили на свою землю иноземцев и грабили ее мужиков-«гречкосеев» вместе с кочевыми грабителями: Серко призывал калмыков, Дорошенко — турок <…>. Первой жертвой их сабли становился жид, но второй — свой брат, презренный мужик-гречкосей. И поэтому много ли надо делить потомкам жертв этой сабли?[16]

Много ли найдется лагерников подобных Хейфецу, которые в состоянии были так проницательно рассуждать в «малой зоне» о многосложной истории народов Восточной Европы, к тому же на основании достоверных исторических текстов, прочитанных уже за колючей проволокой? К таким ценным источникам принадлежит «Літопис самовидця», хотя создан он не во времена Хмельницкого, как следует из заглавия, а на рубеже XVII и XVIII столетий. Сами украинцы пишут о ней, как о «визначній пам'ятці української історичної прози»; «У творі натрапляємо і на негативні судження про Хмельницького, коли йдеться про його зарозумілість і гонор. Засуджується також союз із Кримським ханством»[17].

А кто еще, кроме Хейфеца, филолога и кочегара, мог лучше рассказать о Василе Стусе, великом поэте Украины, о его лирической, но бескомпромиссной личности, о солидарности с ним, проявляемой на каждом шагу товарищами-зеками разных наций?

> КГБ только что отобрало — на этапе с 17-й на 19-ю зону — у В. Стуса около 600 стихотворений: 300 оригинальных и 300 переводов из Гёте, Рильке и других. Я практически не знаю украинской поэзии, но здешние украинцы утверждают, что равного Стусу поэта в современной украинской литературе нет. Поверить в это легко: Василь <…> — поэт милостью Божьей, поэт, не командующий своей музой, но — орудие своего дара. Таких людей целое челове-

[16] Там же. С. 59.

[17] Українська література у портретах і довідках. Київ: Либідь, 2000. С. 178–179.

чество обычно насчитывает единицами. Прекрасно образованный, безупречно честный, безумно отважный, он начисто не способен к компромиссам (пусть разумным) с лагерным и тем более кагебистским начальством. Он неразумен, каким, по-моему, должен быть, большой поэт. Он неуверен в себе, но тем не менее всегда идет напролом, чем бы это ему ни угрожало — такова его натура, иначе, думаю, он не смог бы писать так, как пишет. Василь — вовсе не политический поэт по своей «строчечной сути», но он болезненно честный человек в этом мире и поэтому не мог в конце концов не оказаться в лагере. <…> За пять лет лагерной отсидки его талант возмужал — лучшее из созданного им написано здесь, в Мордовии. Легко представить любому, кто имеет детей, что он почувствовал, когда понял, что стихам грозит уничтожение. <…> это целая эпопея, со скандалами, карцерами, голодовками всего лагеря, с лишением свидания с женой и ответным отказом от гражданства, с ежедневными унизительными обысками поэта — нагишом, с приседаниями и заглядыванием надзирателя в анус, с отчаянными попытками лагеря спасти стихи, да и самого Василя (он к тому времени уже лишился на операционном столе двух третей желудка; получил «зековский желудок», как он шутил)[18].

Noblesse oblige… Итак, Хейфец — именно как еврей — писал также письмо прокурору Армянской ССР, защищая идею армянской независимости, за которую советская власть сажала за решетку представителей Независимой объединенной партии Армении (НОПА), встречаемых потом в Дубровлаге в Мордовии. Корни своей симпатии к свободной Армении он искал в библейском прошлом:

Уважаемый гражданин прокурор!

Я — еврей. Евреи и армяне, как Вам известно, древнейшие народы Земли. Они объединены общностью судеб, в древности создали могучие царства, утратили их и были рассеяны по лицу Земли, никогда не теряя веру в воскресение своего независимого, гордого и славного государства. <…>

Поэтому я всей душой желаю независимости Вашему народу. От своих армянских друзей я узнал, что членом НОПА может быть не только армянин, но любой человек, который разделяет цели этой партии. Настоящим заявлением сообщаю Вам, что с разрешения руководства НОПА я являюсь ассоциированным членом этой партии. Выполняя распоряжение руководства, я сего 5/XII-76 года,

---

[18] *Хейфец М.* Указ. соч. С. 12–13.

> объявляю голодовку в знак поддержки требований партии: амнистии для членов НОПА, легализации ее и проведения референдума о независимости[19].

Эстонцы, литовцы и масоны

Автор не забыл и про эстонцев, тем более что в лагере он встретил Сергея Солдатова, одного из руководителей Демократического движения Эстонии, поклонника А. Швейцера, Вл. Соловьева и Э. Фромма. В «Месте и времени» Хейфец приводит фрагменты из воспоминаний Солдатова о жизни Эстонии после прихода Советской армии[20], а в «Русском поле» — после долгих разговоров со своим эстонским другом — он описывает его правозащитную деятельность до ареста и лагеря. Здесь упоминаются фамилии генерала Петра Григоренко, профессора Александра Болонкина, поэтессы Натальи Горбаневской[21].

Весьма проницательно, даже пророчески звучат в нашем XXI веке идеи, которые были высказаны Хейфецом в книге «12 тезисов Сергея Солдатова», написанной за колючей проволокой в СССР, в семидесятые годы XX столетия. Там Солдатов утверждает:

> Большое значение я придаю экуменизму, контакты с религиозной Европой должны поощряться и расширяться. Великий, еще по-настоящему не оцененный русский человек Владимир Соловьев мечтал о Вселенской церкви, о единстве всех христиан. В наше время идея религиозного единства дополняется идеей единства культур, единства наций, сохраняющих свой лик и особое существование, но стремящихся к общечеловеческому благу. Единство христиан дополняется идеей единства всех верующих в Бога в любых вероисповеданиях. Тем глубже и шире предстает великая идея Владимира Соловьева <…>. Русские западники от Петра до Милюкова заимствовали европеизм формально, довольствуясь внешними формами западной цивилизации. Задача же современного сближения с Европой состоит в духовном сближении на основе уважения ценностей свободы и веры в Бога и высокое предназначение его творений на Земле[22].

Судьба Литвы отчасти обрисована в историях двух литовцев-каторжников: Пятраса Паулайтиса, одного из руководителей

[19] Там же. С. 16.
[20] Там же. С. 28–31.
[21] Там же. С. 120–176.
[22] Там же. С. 176.

литовского сопротивления во время войны, получившего за это 35 лет советских лагерей, и Людаса Симутуиса, одного из самых мужественных деятелей-конспираторов послевоенного «Движения за свободу Литвы», приговоренного к высшей мере, которая позже была заменена 25-ю годами заключения.

Голос России слышен, когда читатель знакомится с судьбой русского патриота Владимира Осипова, описанного с сочувствием в «Русском поле», хотя, конечно, мудрый Хейфец не мог пребывать в одном интеллектуальном поле с человеком, убежденным, что «Власть и Авторитет окутаны непроницаемой Тайной» — масонской:

> В концепциях русских патриотов таким Фантомом Зла стали масоны (рядом, конечно, с евреями). Честно говоря меня поражал этот романтический ужас перед Всемогущим Масонством. В сознании патриотов (я разговаривал с ними еще на воле) масоны стали ипостасью некоего темного Божества: они, кажется, могли все, они управляли миром, как Ростропович — виолончелью. Всюду маячила тень злокозненного Масона — по соседству с выстрелом Гавриила Принципа и отречением Николая II и даже расколом Левого фронта во Франции в наши дни[23].

Иного мира не будет

Эпиграфом к «Русскому полю» Хейфеца стал фрагмент из Антуана де Сент-Экзюпери: «Знать — это принимать то, что видишь. А чтобы видеть, надо прежде всего участвовать. Это — суровая школа».

Я уверен, что Михаил Рувимович Хейфец, талантливый ученик суровой советско-лагерной школы 70-х годов минувшего столетия, живущий сегодня (с 1980 года, после освобождения из лагеря) в государстве Израиль, мог бы подписаться под высказыванием Рышарда Капусцинского, опубликованном в Польше во второе лето XXI столетия:

[23] Там же. С. 226. С другой стороны, что следует особенно подчеркнуть, Хейфец обращает внимание на личную честность Осипова: «Осипов, по-моему, — национальный тип русского характера. Сила его часто не в глубине, тонкости или логичности, она — в странности, в отчаянности поисков Духа, иногда вопреки Разуму. Осипов, по-моему, далеко не всегда прав, но он честен. Когда он заблуждается, он заблуждается как глубоко верующий человек, не как хитрый демагог» (Там же. С. 178).

> Сейчас важнее всего открыться миру, выйти из своего захолустья, так как мир становится все более глобальным. Чем больше мы будем изолироваться, тем хуже для нас. Современный патриотизм должен соседствовать с убеждением, что каждая отчизна является частью великого мирового отечества. Чем больше мы будем проникаться духом открытости, чем больше будет у нас общего с гражданами других малых отчизн, тем патриотичнее мы будем, потому что сегодня можно существовать в мире исключительно благодаря другим. Если мы будем познавать и уважать ценности иных культур, то, в свою очередь, будут уважать и нашу самобытность. Такой мир будет миром для всех. Другого мира не будет…[24]

А если, не дай Бог, «другой мир» будет — то он снова может стать концентрационным.

---

[24] Świat jest wielką sprzecznością. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Jarosław Gowin i Łukasz Tischner // Znak. Kraków. 2002. № 1 (560). S. 68.

3. МЕСТО ДЛЯ ДРУГОГО

О книге Михала Ягелло «Партнерство ради будущего. Очерки о восточной политике и национальных меньшинствах»

Михал Ягелло, автор почти 500-страничной книги «Партнерство ради будущего. Очерки о восточной политике и национальных меньшинствах»[1], не согласился бы с тезисом Александра Солженицына, что нация как общность формируется и обладает предназначением в надысторической сфере.

> Несомненно, — пишет Солженицын в книге «Россия в обвале», — что отначальное существование племен — в Замысле Творца. В отличие от любых человеческих объединений и организаций — этнос, как и семья, как и личность — не человеком измышлен[2].

Между тем Михал Ягелло высказывается в пользу тезиса Эрнеста Геллнера[3], утверждающего, что «нации являются созданием человека, продуктом его убеждений, лояльности и солидарности»[4]. Таким образом, нация не является ни творением Создателя, ни даже природы, но существует исключительно в исторической сфере культуры, то есть обладает, как и каждое

---

[1] *Jagiełło M.* Partnerstwo dla przyszłości. Szkice o polityce wschodniej i mniejszościach narodowych. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN; Biblioteka Narodowa, 2000.

[2] *Солженицын А.* Россия в обвале. М.: Русский путь, 1988. С. 115.

[3] Э. Геллнер (1925–1995) — английский философ и социальный антрополог чешского происхождения, в последние годы директор Центра по исследованиям национализма при Центральноевропейском университете в Праге.

[4] *Gellner E.* Narody i nacjonalizm. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991. S. 15–16. Книга является переводом с английского; *Jagiełło M.* Op. cit. S. 10.

государство, модусом случайного, а не всеобщего и неизбежного существования.

Что же тогда приводит к возникновению новой нации, к тому, что конкретный индивидуум принадлежит к той, а не иной национальной общности? Здесь на помощь снова приходит Геллнер:

> Сообщество лиц — например, живущих на данной территории или говорящих на данном языке, — становится нацией тогда и только тогда, когда они глубоко убеждены в том, что в силу принадлежности к данному сообществу они обладают по отношению друг к другу определенными правами и определенными обязанностями. То, что делает из них нацию, это взаимное признание их соотечественниками, а не какая-то иная общая черта, свойственная исключительно им и отличающая их от остальных людей[5].

Продолжая эту мысль, Ягелло утверждает, что сегодня национальная принадлежность — в отличие от гражданства, которое дается или отнимается государством на основании объективных правил, — определяется исключительно субъективным осознанием заинтересованной личности. Оно существует (сохраняется, изменяется, исчезает) только в субъективном сознании, а проявляется посредством свободного волеизъявления граждан. Сегодня, однако, как можно догадаться, это волеизъявление должно совершаться в рамках уже существующих наций — Ягелло, например, не принимает требований группы жителей польской Силезии, добивающихся признания силезской национальности. В данном случае, по мнению автора, мы имеем дело не с нацией, а с «региональной общностью» или «этнической группой»[6].

Обе концепции происхождения и формы существования нации — как провозглашаемая Солженицыным, так и принадлежащая Геллнеру, точку зрения которого разделяет Ягелло, — имеют свои слабые стороны. Первая, романтическая, концепция содержит в себе зерно детерминизма и провиденциальной неизбежности и нередко приводит к тому, что люди, добровольно меняющие национальную принадлежность, сталкиваются с обвинением в предательстве родины и Бога. Иногда она становится также пищей для национального эгоизма, в котором понятие Бога подменяется понятием «нашей нации». Второй подход (условно назовем его просвещенческим) часто критикуют за «номинализм» и «субъективизм»: нация в этой концепции представляет собой лишь некую форму «общественного договора»,

[5] *Gellner E.* Op. cit. S. 16; *Jagiełło M.* Op. cit. S. 10.

[6] Ibid. C. 28; 329.

из которого к тому же можно добровольно и в любой момент выйти. Первый из рассматриваемых подходов восходит (иногда неосознанно) к ветхозаветной «мистике нации», во втором же слышатся отзвуки гражданских и либеральных концепций эпохи Просвещения. Однако ценность обеих конкурирующих концепций определяется вовсе не их теоретическим статусом, но этическим аспектом.

В другой своей работе, «Как нам обустроить Россию?» (1990), Солженицын пишет:

> Каждый, и самый малый, народ — есть неповторимая грань Божьего замысла. Перелагая христианский завет, Владимир Соловьев написал: «Люби все другие народы, как свой собственный»[7].

В «просвещенческой» версии этой заповеди «любовь» заменяется «уважением», но этическое воздействие остается неизменным. Добавим, что как Эрнест Геллнер, последователем которого является Ягелло, так и Александр Солженицын решительно исключили из своего мировоззрения национальный эгоизм. По Геллнеру, национализм грешит неуважением к личности, по Солженицыну, он противоречит принципам христианства.

Автор труда «Партнерство ради будущего» хорошо известен как в культурной, так и в политической жизни Польши. Издатель представляет Михала Ягелло как писателя и публициста, альпиниста и горноспасателя. В 1972–1974 гг. он был руководителем спасательной бригады в польских Татрах, а в 1989–1997 гг. занимал пост министра культуры. Тогда он заботился о сохранении и развитии культур национальных меньшинств на территории возродившейся независимой Польши, был членом консультативных комитетов президентов Польши и Украины, а также Польши и Литвы. Из написанных им книг следует упомянуть такие, как «Призыв в горах. Несчастные случаи и спасательные операции в Татрах» («Wołanie w górach. Wypadki i akcje ratunkowe w Tatrach», 1991), «“Тыгодник повшехны” и коммунизм (1945–1953)» («“Tygodnik Powszechny” i komunizm (1945–1953)», 1988), «Ветка горной сосны. Старинные истории о происшествиях в Татрах в польской литературе» («Gałązka kosodrzewiny. Najdawniejsze wypadki tatrzańskie w piśmiennictwie polskim», 1999). Он является также автором повести «Колодец» («Studnia», 1985) и нескольких сборников рассказов[8].

---

[7] *Солженицын А.* Как нам обустроить Россию? Посильные соображения. Париж: YMCA-PRESS, 1990. С. 11.

[8] Справедливости ради следует добавить, что Ягелло с 1966 года был членом правящей в коммунистической Польше Польской объединённой рабочей партии

В книге «Партнерство ради будущего» Ягелло неоднократно делает оговорку, что не обладает достаточной компетентностью, чтобы писать о национальных меньшинствах, поскольку не является ни историком, ни социологом, ни юристом. Однако его положение «полониста, литератора и публициста, иногда отправляющегося в прошлое в поисках переплетенных корней настоящего» наделяет его достаточными для этого полномочиями.

Автор ищет аристотелевскую «золотую середину» между впадающим в автаркию национализмом и невосприимчивым к национальным вопросам космополитизмом:

> Каждый народ склонен ставить себя на пьедестал, что обычно сочетается с критическим взглядом на другие народы, главным образом на своих соседей. Каждый народ, и даже каждая общность, создает стереотипы, которые, надо сказать, не были бы столь прочными, если бы не отвечали естественной потребности в безопасности индивидуума, соединенного со своими сородичами общностью обычаев, культуры и местом проживания. Разделение людей на «своих» и «чужих» уходит корнями в далекое прошлое человечества, но попрежнему сохраняет свои защитные функции, окутывая личность и группы людей деликатным покровом почти родственной близости к «своим». Было бы ошибкой не замечать деликатности этого покрова и заменять один стереотип другим, в данном случае абстрактно понимаемым призывом полностью раскрываться навстречу «другим». Между наглухо запертой дверью и снесенным вместе со стенами избы забором существует, к счастью, множество промежуточных стадий. Разум требует здесь осторожности и сохранения чувства меры как в процессе «раскрытия», так и «закрытия». Забота о себе и даже чувство гордости за национальную принадлежность не исключают уважения к другим и партнерского использования их достижений и наследия[9].

Кроме того, Ягелло глубоко убежден, что добросовестное изучение ситуации национальных меньшинств в Польше требует столь же объективного подхода к положению поляков в соседних стра-

(ПОРП), а также — в течение краткого времени — в 1981 году заместителем председателя Отдела культуры ЦК ПОРП. В качестве члена ЦК он в 1981 году дважды ездил в Москву, о чем сам рассказал детально в 2005 году в интервью для журнала «Новая Польша» (Человек с гор на равнинe. Беседа с Михаилом Ягелло // Новая Польша. 2005. №. 7–8 (66). С. 39–40). Беседу вела Сильвия Фролов. Но в декабре 1981 года, протестуя против введения военного положения, он оставил высокий пост и вышел из партии, а вскоре даже начал сотрудничать с демократическим подпольем и оппозицией.

[9] *Jagiełło M.* Op. cit. S. 16.

нах. Требования, выдвигаемые данным меньшинством по адресу большинства, должны учитывать следующие обстоятельства: доминирующее большинство обязано с одной стороны сохранять культурную самобытность меньшинств, но, с другой, заботиться о территориальной целостности и безопасности государства. Добавим, что этот последний аспект представляет собой проблему главным образом в многонациональных государствах, таких как Российская Федерация, асимметричная по своей структуре. Дело в том, что современная Россия состоит из субъектов, созданных как по национальному (автономные республики и округа), так и по административно-территориальному (края, области, города федерального значения) принципам. Кроме того, как было подсчитано, по крайней мере 20% регионального законодательства находилось в конце прошлого, двадцатого, века в противоречии с Конституцией РФ и общегосударственным законодательством. Солженицын утверждает, что государство, в котором пути национального и государственного патриотизма разошлись, обречено на развал. В России национальный патриотизм — например, чувашей и чукчей — представляет собой необходимую основу для общероссийского (государственного) патриотизма, но одновременно ограничивается этим последним. Это означает, что, скажем, Конституция Татарстана ни в каком пункте не должна идти вразрез с общими интересами федерации. Писатель отвергает лозунг «Россия для русских», считая его столь же разрушительным для российской государственности, как призывы «Татарстан для татар» или «Якутия для якутов»[10].

Очевидно, что Польша с подобными проблемами не сталкивается, если не считать излишне раздутого вопроса о положении немецкого меньшинства в Опольском воеводстве. Однако Ягелло пишет и о проблемах с поляками на территории Литвы. Он полемизирует с точкой зрения, что все их действия заслуживают поддержки. Как можно признать справедливыми требования поляков Виленского края вернуться к «советской Литве»? Ведь это явная угроза для территориальной целостности и независимости Литвы[11].

С другой стороны, автор предостерегает литовское большинство — и тут находит себе применение разделяемая им геллнеровская концепция нации — от пренебрежения национальным самосознанием тех граждан своего государства, которые чувствуют себя поляками. Даже если это «полонизированные литовские крестьяне». Мнение, что следует «вернуть это население к его литовским корням», Ягелло считает ошибочным. Он видит в нем

[10] См.: *Солженицын А.* Россия в обвале. С. 131.
[11] *Jagiełło M.* Op. cit. S. 25.

литовский страх перед «польским началом» и сожаление, что «эти крестьяне выбрали польское начало, хотя могли стать осознающими свое национальное чувство литовцами». Неважно, говорит Ягелло, что эти литовские «поляки» вовсе не пришли в Литву, как они сами утверждают, несколько веков назад из-за Вислы… Неважно и то, что их фамилии носят на себе следы давних литовских корней… Главное в этом сложнейшем вопросе — помимо его исторического и языковедческого аспекта — то, кем они сами себя считают.

> Нет иного способа, — пишет Ягелло, — кроме уважения воли другого человека. Решающее слово на национальном и языковом пограничье остается за отдельной личностью[12].

Такому мнению трудно присвоить ярлык «польской точки зрения», ибо оно является всего лишь результатом применения общего закона к конкретному польско-литовскому случаю. В другом месте это выглядит так:

> Вовсе не так легко точно описать коренного поляка. После стольких веков подтвержденного документами исторического прошлого, после стольких миграций людей во всех направлениях, после столь ощутимого перемещения границ, я тот, кем себя считаю. Независимо от звучания родовой фамилии и места постоянного проживания. Если многие жители Опольского воеводства на вопрос: «Кто ты?» — не отвечают ласкающей слух поэтической цитатой: «Я из поляков»[13], а на чистейшем польском языке заявляют о своей принадлежности к немецкому народу, то нам не остается ничего другого, как с уважением отнестись к этому выбору[14].

Говоря о меньшинствах в Польше, Ягелло имеет в виду прежде всего коренные национальные группы, то есть те, которые проживают на землях Речи Посполитой на протяжении многих столетий и при этом причисляют себя к иной, нежели польская, национальности. Это белорусы, украинцы, литовцы, чехи, словаки, немцы. Уже много веков живут на территории Польши цыгане и евреи. Следует упомянуть и считающих себя поляками, но помнящих о своих предках караимов, армян, татар, а также потомков русских старообрядцев, до сего дня исповедующих веру своих от-

---

12 Ibid. S. 27.

13 Здесь Ягелло приводит определение «Polak mały», известное с малых лет практически каждому поляку из патриотического стихотворения Владислава Белзы (1847–1913): «Kto ty jesteś? / Polak mały. / Jaki znak twój? / — Orzeł biały».

14 Ibid. S. 26.

цов. Ягелло не забывает и потомков русских эмигрантов, семьи которых попали в Польшу после 1917 года, о греках и македонцах, нашедших в Польше политическое убежище менее полувека тому назад[15].

В особом положении находятся в Польше лемки, часть которых считает себя этнической группой украинского народа, а часть — отдельной нацией, что, как правило, встречает резкий отпор со стороны проживающих в Польше лемков-украинцев. В очерке «Лемки»[16] Ягелло напоминает об исторической судьбе этого греко-католического населения, проживающего по обе стороны Карпат, в новейшее время. После Второй мировой войны Закарпатская Русь вместе с Ужгородом была включена в состав СССР в качестве Закарпатской области, иногда называемой также Закарпатской Украиной — здесь от лемков сегодня уже и следа не осталось. Пряшев и его окрестности остались в Чехословакии, где лемки подверглись словакизации. В составе Польши осталась Северная Лемковщина, а судьба лемков в ПНР в 1945–1947 гг. до сих пор считается самой страшной катастрофой в истории этого народа. Сначала в рамках так называемого «добровольного обмена населением» между СССР и ПНР (поляки из СССР и с Украины отправлялись в Польшу, а украинцы — в том числе лемки — из Польши в СССР) за реку Сан было вышвырнуто около 75 000 человек, которых сочли украинцами. Затем, в период с апреля по июль 1947 года, в ходе позорной операции «Висла», на запад Польши было выселено около 35 000 лемков. Многих из них обстоятельства вынудили отказаться от греко-католического вероисповедания и перейти либо в православие, либо в римско-католическую веру. Греко-католические церковки на Северной Лемковщине превратились в руины или же перешли в собственность Римско-католической Церкви. Ситуация изменилась лишь после 1956 года, когда часть лемков вернулась в свои деревни. Другая их часть укоренилась на польских западных землях, культивируя там традиции предков. В 1990 году сенат Республики Польша осудил операцию «Висла», в результате которой 150 000 украинцев и лемков, в основном греко-католиков, были насильственно переселены из юго-восточной Польши в северо-западные регионы.

В последние годы культура лемков в Польше переживает период интенсивного возрождения, хотя сами лемки по-прежнему расколоты. В этом единственном случае Михал Ягелло готов сузить сферу действия принципа «я тот, кем себя считаю»; по нескольким причинам он опасается признать лемков отдельным народом.

---

[15] Ibid. S. 28–29.
[16] Ibid. S. 315–330.

Что скажут на это украинцы? Что будет, если «лемковский народ» пожелает создать новое государство? И все же окончательное заключение автора таково:

> Если тысячи людей считают себя отдельным народом, то даже если они объективно не правы, а мировое сообщество не поддерживает их устремлений, все равно стоит относиться к ним как к партнерам[17].

Однако с политической точки зрения важнее отношение поляков к украинскому, белорусскому и литовскому меньшинствам. Здесь Ягелло справедливо считает себя последователем и учеником Ежи Гедройца и эмигрантского круга, сформировавшегося вокруг парижского ежемесячника «Культура», который сразу же после Второй мировой войны начал партнерский диалог с литовцами, белорусами и украинцами. «Культура» вызвала тогда в эмигрантской среде подлинную бурю, признав, что Вильнюс и Львов потеряны для Польши навсегда. Годы спустя Гедройц скажет:

> Крупная, долгосрочная политика невозможна без жертв. Поэтому наша редколлегия сразу, еще в 1949 году, решила, что Вильнюс и Львов навсегда потеряны для Польши. Если мы хотим нормализовать наши отношения с Литвой и Украиной, то от этих земель мы должны отказаться. Мы должны отказаться и от требований их возврата даже после того, как ситуация изменится[18].

В 1952 году Юзеф Лободовский в статье «Против призраков прошлого» призывал поляков понять, что украинцы являются отдельным народом с правом на самоопределение, а украинцев убеждал более беспристрастно взглянуть на их роль в истории былой Речи Посполитой, а также в межвоенный период (1918–1939). В заключение Лободовский писал:

> Неужели мы будем бесконечно препираться, кто первый начал, кто более виноват, кто пролил больше крови? Может быть, лучше попытаться побороться за иное первенство — за первенство протянутой руки?[19]

---

[17] Ibid. S. 325.

[18] *Boruta M.* Polacy o i dla niepodległości sąsiadów Rzeczypospolitej. Kraków: Towarzystwo Pomost, 1995. S. 76; *Jagiełło M.* Op. cit. S. 20.

[19] *Łobodowski J.* Przeciw upiorom przeszłości // Kultura. Szkice. Opowiadania. Sprawozdania. № 2–3 (52–53). Luty-Marzec — Février-Mars, 1952. S. 14–66. *Jagiełło M.* Op. cit. S. 21.

Однако самое сильное впечатление производит сегодня приводимый Ягелло фрагмент пророческого заявления редколлегии «Культуры», напечатанного в 1953 году под заголовком «Недоразумение или дешевый патриотизм»:

> Мы утверждаем, что участвовать в будущем европейском федеративном союзе имеют право не только народы, обладавшие независимыми государствами в 1939 году, но также украинцы и белорусы[20].

В книге «Партнерство ради будущего» Ягелло последовательно разоблачает польскую (а также украинскую, литовскую, белорусскую, немецкую, чешскую) «окраинную ментальность» («mentalność kresowa»), которую он называет «национальной мегаломанией» и «гипертрофированной формой патриотизма». Дело в том, что «окраины» всегда находятся на границах государства и потому населены местными коренными жителями и прибывшими из центра пионерами-цивилизаторами. Часто местное население — особенно если пионеры прибывают из центра, привлекательного в культурном отношении, — перенимает язык и обычаи пришельцев, а иногда — вполне осознанно — их национальность. Бывает и так, что пришельцы превращаются в «местных». Никто не сумеет подсчитать, сколько поляков в свое время решило стать литовцами, украинцами, немцами.

Жизнь на окраинах могла бы стать, как пишет Ягелло, школой сосуществования народов, культур и религий. Но не стала:

> Нужно обладать немалой доброй волей и жизненной мудростью, чтобы, пребывая на посту на окраине государства, сочетать свой патриотизм с уважением к людям, среди которых тебе выпало жить, и к их культуре. Это нелегко. Гораздо легче дается национальная мегаломания, иногда приобретающая злокачественную форму шовинизма или агрессивного национализма. Ею заболевали — и продолжают заболевать — не только потомки пионеров, но и те, кто лишь недавно примкнул к данному народу. Окраинная ментальность бывает заразительной[21].

Во вступлении к своему труду автор говорит о мировых и европейских правовых актах в сфере охраны прав национальных меньшинств и напоминает, что Польша после 1989 года неоднократно

---

[20] Nieporozumienie czy tani patriotyzm? Nota redakcji // Kultura. Szkice. Opowiadania. Sprawozdania. № 1 (63). Paryż. Styczeń-Janvier, 1953. S. 82–83; *Jagiełło M.* Op. cit. S. 21.

[21] Ibid. S. 18.

подтверждала свое твердое намерение их соблюдать. Согласно польскому закону об объединениях, меньшинства в РП могут свободно объединяться, имеют право на школы с преподаванием на родном языке. Польская Римско-католическая церковь обеспечивает своей пастве из числа национальных меньшинств возможность отправления культа на своем языке (литовском, немецком, словацком и других). Всей полнотой религиозных и гражданских прав пользуются сегодня украинцы греко-католической веры, православные белорусы, немцы-протестанты, татары-мусульмане, исповедующие иудаизм евреи.

* * *

Ягелло с одобрением пишет о выступлении президента Леха Валенсы (занимал пост в 1990–1995 гг.) в израильском кнессете в мае 1991 года, которое в значительной степени улучшило польско-еврейские отношения, высоко оценивает поведение президента в ходе официальных визитов на Украину (май 1993), в Белоруссию (июнь 1993) и Литву (апрель 1994). Автор книги полемизирует с теми, кому не нравится забота польского государства о национальных меньшинствах, возражает против мнения о том, что действия, направленные на достижение согласия и примирения с ними, в недостаточной мере учитывают польские государственные интересы[22]. Он также призывает католическую Церковь пересмотреть понятие «патриотизм»:

> Роль католической Церкви в этом процессе трудно переоценить. Без помощи Церкви нелегко будет привить миллионам соотечественников убеждение, что патриотизм в его современном понимании включает в себя уважение к другим и исключает национализм, ксенофобию, шовинизм. Наша история сложилась таким образом, что польская церковь была вынуждена особенно бдительно стоять на страже единства поляков; поэтому она выступала за постоянство и единство, с подозрением относясь к изменениям и множественности. Быть может, благодаря этому мы по-прежнему существуем как поляки. <…> И все же настало наконец время, чтобы наша церковь осознала: не каждое изменение подрывает устои того, что должно быть прочным, и не всегда множественность не уживается с единством. <…> Здесь полезным может оказаться устоявшееся убеждение, что в огромном большинстве мы являемся членами всеобщей, вселенской Церкви, то есть исповедуем не какую-то диковинную форму христианства, названную кем-то и когда-то «полонизмом», но католицизм, первым епископом кото-

[22] Ibid. S. 41–42.

рого является сегодня священник родом из Польши, а не «польский папа»[23].

Михал Ягелло ссылается на слова примирения, обращенные Иоанном Павлом II к украинцам, литовцам, немцам и белорусам в 1991 году во время четвертого апостольского визита в Польшу. Автор утверждает, что эти слова еще принесут когда-нибудь желанные плоды — при условии, что будут услышаны и проникнут в польскую кровь. С этим следует согласиться, тем более, что Иоанн Павел II при всем своем экуменизме и национальной терпимости не переставал быть вполне «польским». Не случайно он столь часто ссылается на известное высказывание короля Сигизмунда II Августа (1520–1572): «Вашей совести я не король», произнесенное в эпоху господства принципа «Cuius regio, eius religio»[24].

Среди других «польских героев» папы Иоанна Павла II следует перечислить также отца религиозной терпимости Павла Влодковица, королеву Ядвигу Анжуйскую, покровительницу сближения Востока и Запада, а также Циприана Камила Норвида[25], который писал, что «народ состоит не только из духа, который разнится с другими, но и из того, что объединяет»[26].

3 июня 1979 года, во время своего первого апостольского визита в Польшу, в исторической проповеди на холме Леха в Гнезно папа Иоанн Павел II представил дальновидную, но укорененную в истории концепцию христианской Европы, дышащей, как это подчеркивал уже Вячеслав Иванов, «двумя легкими» — восточным и западным. Он объяснил своим не всегда всё схватывающим на лету соотечественникам, а также, быть может, еще более изумленным гражданам западного мира, что в семью европейских народов следует включить, помимо поляков, литовцев, чехов, словаков, румын, болгар, сербов, хорватов, словенцев, венгров, еще и русских, украинцев и белорусов. Причем как полноправных членов: ведь Россия, Украина и Белоруссия стали неотъемлемой частью Европы тысячелетие назад, приняв крещение из рук одного из тогдашних центров европейской культуры — Нового Рима, то есть Византии.

---

23 Ibid. S. 42.

24 «Чья власть, того и религия» (*лат.*) — принцип, принятый при заключении Аугсбургского религиозного мира (1555).

25 Павел Влодковиц из Брудзеня (ок. 1370–1435) — ученый, правовед, ректор Краковской академии. Осудил обращение в веру с помощью меча, утверждал, что язычники имеют право свободно жить на своей земле. Ядвига Анжуйская (1374–1399) — польская королева с 1384 года. Ц.К. Норвид (1821–1883) — великий польский поэт времени романтизма.

26 *Norwid C.* Pisma wybrane. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983. T. 5: Listy. S. 530–531.

Напоминая об этом эпохальном событии, Иоанн Павел II взывал к экуменическому сознанию восточных и западных христиан, одновременно подчеркивая, что сам он — недавно избранный «папа-поляк», «папа-славянин» — стремится внести свою лепту в «выявление духовного единства христианской Европы»[27].

Стоит также вспомнить проповедь Иоанна Павла II, произнесенную во время его первого апостольского визита в Польшу (июнь 1979 года) в лагере уничтожения Аушвиц-Биркенау. Обрисовав «победный аспект мученичества о. Максимилиана Кольбе»[28], Иоанн Павел II склонил голову перед мемориальными досками, увековечивающими мученичество в освенцимском лагере смерти представителей трех народов — евреев, поляков и русских:

> Еще одна доска, выбранная нами… Доска с надписью на русском языке. Я воздержусь от комментариев. Мы знаем, о каком народе говорится в этой надписи. Мы знаем, каково было участие этого народа в последней страшной войне за свободу людей и народов. Мимо этой доски мы не имеем права пройти равнодушно[29].

* * *

В книге Михала Ягелло мы находим обширные очерки о белорусах, украинцах, литовцах, словаках, моравянах и чехах в Польше, о поляках в чешском Заользье. Сильное впечатление оставляет рецензия на монографию «Книга памяти. Цыгане в концентрационном лагере Аушвиц-Биркенау», которая повествует о катастрофе, оставшейся в тени, — о геноциде цыганского народа[30].

Автор, много путешествовавший по делам государственной службы, всегда был прекрасно подготовлен к своим поездкам в том, что касалось самой сути дела. Он знакомился с историей данной территории, изучал труды, посвященные тамошнему польскому

---

[27] *Jan Paweł II*. Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie. Kraków: Znak, 1999. S. 33–39.

[28] Св. Максимилиан Мария Кольбе (1894–1941) — францисканский священник, основатель религиозного центра Непокаланув (1927), дважды (в 1939 и 1941) арестовывался гитлеровцами за помощь польскому подполью. В концентрационном лагере Аушвиц (Освенцим) добровольно занял место приговоренного к смерти заключенного Франтишка Гайовничека и мученически погиб. Канонизирован в 1982 году Иоанном Павлом II.

[29] *Jan Paweł II*. Op. cit. S. 156.

[30] Memorial Book. The Gypsies at Auschwitz-Birkenau. Księga pamięci. Cyganie w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Gedenkbuch. Die Sinti und Roma In Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau. T. 1–2. München; London; NY; Paris: Państwowe Muzeum Oświęcim-Brzezinka — Centrum Dokumentacji i Kultury Niemieckich Sinti i Romów w Heidelbergu, 1993; *Jagiełło M.* Op. cit. S. 361–367.

меньшинству. В своей деятельности в качестве политика Михал Ягелло неизменно оставался верен своим прежним идеалам. Один из наиболее интересных очерков, вошедших в книгу «Партнерство ради будущего», носит название «Польский сон» и повествует о польских колонистах в Турции, которые в 1842 году основали на азиатском берегу Босфора деревню Адамполь. Первыми поселенцами здесь были участники восстания 1830–1831 гг., попавшие в русский плен, а затем отправленные в штрафные батальоны на Кавказ. Здесь они вновь оказывались в плену — на этот раз у черкесов, которые продавали их в рабство курдам. Тех, кто выдерживал тяжелый подневольный труд в течение пяти лет, освобождали. Иногда пленников выкупало из рук курдов братство св. Лазаря, занимавшееся опекой прокаженных. В среде польской эмиграции в Париже, объединившейся вокруг князя Адама Чарторыйского[31], возник замысел создания в Турции польского плацдарма борьбы за независимость от России. Из этих планов в конце концов ничего не вышло, но возникло существующее по сей день польское поселение, жители которого сначала занимались земледелием и животноводством, а затем стали жить за счет туризма. Сохраняя свой польский характер, поселение успешно развивалось: живущие в Адамполе поляки были более зажиточными, чем соседствующие с ними турки и греки. С конца XIX века поселение приобрело новое название — Полонецкёй (Polonezköy), но после 1918 года турецкое правительство начало бороться с польским характером поселения, перестало признавать польское гражданство его жителей и ликвидировало польскую школу[32].

Ягелло, однако, пишет:

> Не будем осуждать турок слишком сурово; отношения почти каждого большинства с резко выделяющимся на господствующем фоне

[31] Кн. Адам Ежи Чарторыйский (1770–1861) во время Польского восстания 1830–1831 гг. был главой Национального правительства. После поражения повстанцев и эмиграции князя его резиденция в Париже на острове св. Людовика («Отель Ламбер») была с 1843 года центром польской консервативной антицарской эмиграции. Интересно, что намного раньше, еще в самом конце XVIII века, молодой Чарторыйский был другом и соратником наследника престола Александра Павловича, а потом (1804–1806), когда тот стал императором Александром I, даже министром иностранных дел России. Кн. Чарторыйский, прежде чем выступил как враг России в 1830 году, долго, но безуспешно надеялся, что царь Александр I воскресит автономную Польшу. См.: Мемуары князя Адама Чарторижского и его переписка с императором Александром I / Пер. с фр. А. Дмитриевой, ред. и вступ. ст. А. Кизеветтера. Т. 1–2. М.: Книгоиздательство К.Ф. Некрасова, 1912–1913; *Кн Чарторижский А.* Воспоминания и письма. М.: Захаров, 2010.

[32] *Jagiełło M.* Op. cit. S. 331–341.

> меньшинством всегда отягощены преувеличенными опасениями, основывающимися на страхе перед разрушительным влиянием «чужаков». Мы также не свободны от подобных предрассудков. Лучше будем помнить о хорошем. А хорошим был уже сам факт согласия на возникновение польской деревни — Адамполя[33].

Польский характер деревни сохранился вплоть до наших дней; летом 1994 года здесь гостил президент РП Лех Валенса…

Труд Михала Ягелло не только имеет огромную познавательную ценность, но и возбуждает доверие своей этической и мировоззренческой позицией. А все потому, что он базируется, как пишет во вступлении сам автор, «на таком восприятии польского начала и польских государственных интересов, в котором есть место для Другого»[34].

---

[33] Ibid. S. 338.

[34] Ibid. S. 22.

4. ЮЗЕФ ТИШНЕР — КАПЕЛЛАН КРАКОВСКИЙ И ВСЕЯ ПОЛЬШИ

Надежда после смерти отца Юзефа Тишнера (1931–2000)

Когда меня попросили написать для российского читателя несколько слов об умершем 28 июня 2000 года замечательном польском философе, богослове, публицисте, университетском профессоре и священнике Юзефе Тишнере, мне поначалу захотелось от всего сердца отказать. Ибо как можно на двух-трех страницах описать личность и творчество человека, оказавшего столь огромное влияние на историю Польши после 1980 года? Человек этот спокойно и терпеливо жил среди нас, в Кракове, и я на протяжении почти двадцати лет имел великое счастье встречаться с ним лично: в редакции «Тыгодника повшехного» — как с коллегой, в Папской теологической академии — как с преподавателем и учителем, в Институте русской филологии Ягеллонского университета — как с дорогим гостем… Собственно, убедили меня лишь мудрые слова, которые я услышал в связи с этой смертью от редактора Ежи Помяновского: «Ответственность пишущего сейчас о Тишнере так велика, как велика утрата, вызванная его кончиной…» Однако сомневаюсь, что делясь этими посмертными воспоминаниями, я смогу выдержать хотя бы малую часть этой ответственности.

Годами встречаясь с Юзефом Тишнером в Кракове и видя, как он всегда умел найти общий язык с любым собеседником, независимо от его национальности, возраста, пола, образования и политических убеждений, я часто вспоминал то, что некогда Гоголь сказал об А.С. Пушкине:

> И как верен его отклик, как чутко его ухо! Слышишь запах, цвет земли, времени, народа. В Испании он испанец, с греком — грек,

> на Кавказе — вольный горец в полном смысле этого слова; с отжившим человеком он дышит стариной времени минувшего; заглянет к мужику в избу — он русский весь с головы до ног; все черты нашей природы в нем отозвались, и все окинуто иногда одним словом, одним чутко найденным и метко прибранным прилагательным именем[1].

Кажется, будто сказано это о Юзефе Тишнере... Родившийся в семье учителя в Старом Сонче Тишнер никогда не терял контакта с польскими горами и всегда — из Вены ли, Рима, Будапешта, Парижа, Берлина, Лондона или Кракова — возвращался в Лопушну, родину его матери, горную деревушку, лежащую в тени горы Турбач. В 1997 году он издал ставшую бестселлером «Историю философии по-гуральски»[2], в которой идеи Сократа, Платона, Демокрита, Протагора замечательно переведены на язык польских горцев. Он обладал великим даром самоиронии. Многие слышали, как он рассказывал, что в 1949 году на юридический факультет Ягеллонского университета его приняли за добросовестное изложение биографии Ленина. Вскоре он перевелся на теологический факультет (ликвидированный в 1954 году; последним, кто защитил на нем докторскую, был Кароль Войтыла, в будущем — Иоанн Павел II), а в 1955 году был рукоположен. В 1963 году Тишнер защитил кандидатскую диссертацию по философии у Романа Ингардена, феноменолога, самого выдающегося польского философа первой половины XX века, и вскоре (в 1965 году) начал сотрудничать с редактируемым Ежи Туровичем «Тыгодником повшехным» — единственной свободной газетой коммунистической части Европы, которая вдобавок сумела пережить все режимы коммунистической Польской Народной Республики, сохраняя при этом лицо и католическо-гуманистическое достоинство.

О философской позиции Тишнера лучше всего написал Лешек Колаковский (автор, в частности, фундаментального труда «Основные течения марксизма»):

> Метафизические вопросы, с которыми он, конечно же, был связан, интересовали его настолько, насколько они имели значение для жизни твоей и моей, для жизни каждого из нас. Видимо, отсюда бралось у него ощущение, что для наших времен томистическая философия и томистическая традиция в Церкви, если можно так

---

[1] *Гоголь Н.В.* Духовная проза. Москва: Русская книга, 1992. С. 237.

[2] *Tischner J.* Historia filozofii po góralsku. Kraków: Znak, 1997. Гурали — коренные жители польских Татр (дословно «góral» значит «горец»).

> выразиться, малопитательны; в самом деле, томистом Тишнер не был, а причина крылась, видимо, вот в чем: учение св. Фомы было попыткой перековки христианской Благой вести в необыкновенно рациональную метафизику, в то время как для Тишнера стимулом к философскому мышлению был вопрос того нередуцируемого человеческого субъекта, каким являешься ты и каким являюсь я[3].

Основой этики Тишнера была философия диалога; пожалуй, он был самым выдающимся польским собеседником Эммануэля Левинаса. Свято веря в то, что истина, красота, благо, свобода действительно существуют, он боялся как нечеловеческого Бога, так и безбожного человека XX века.

Все книги Тишнера, изданные в 1975–2000 гг., стали значительными событиями в интеллектуальной жизни Польши. «Мир человеческой надежды» (1975) заставил католическую Польшу заново открыть для себя спор о природе Бога и человека[4]. «Мышление в категориях ценности» (1982)[5], базирующееся на идеях Эдмунда Гуссерля, Романа Ингардена и отцов герменевтики Дильтея, Кассирера, Хайдеггера, Рикёра, провозглашало «близкий конец томистического христианства»[6]. Именно в этой книге Тишнер ссылается на «Redemptor hominis» («Искупитель человека») — первую энциклику Иоанна Павла II, шедевр европейского, христианского гуманизма — напомнив, что «человек — основной путь Церкви»[7]. В «Философии драмы» (1990)[8] одним из главных действующих лиц стал Достоевский со своими героями:

> Отношение человека к правде образно представляют два примера: защита Сократа и защита Раскольникова из «Преступления и наказания» Федора Достоевского. Сократ защищается от ложного обвинения, Раскольников — от обвинения правдивого. Для Сократа правда — путь к спасению жизни, для Раскольникова путем к спасению является ложь[9].

---

[3] *Kołakowski L.* Żegnaj, Józefie // Gazeta Wyborcza. Warszawa. 30.06.2000. № 151 (3452). S. 22. Этот текст был потом перепечатан в книге: *Kołakowski L.* Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali. Wybór i posłowie Zbigniew Mentzel. Kraków: Znak, 2004. S. 161–163.

[4] *Tischner J.* Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1975.

[5] *Idem.* Myślenie według wartości. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1982.

[6] *Idem.* Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego // Ibid. S. 203–227.

[7] *Idem.* Drogami ludzkich spraw // Ibid. S. 196.

[8] *Idem.* Filozofia dramatu. Wprowadzenie. Paris: Éditions du Dialogue, 1990.

[9] *Idem.* Filozofia dramatu. Wprowadzenie. Kraków: Znak, 1999. S. 140. По-русски

В «Споре о существовании человека» наряду с фамилиями многих выдающихся европейских философов, рядом с Иовом, Христом и евангелистом Иоанном появляются упоминания о ГУЛАГе и «Колымских рассказах» Шаламова, о коллективизации и Сталине, о «героических поступках» Павлика Морозова и Прони Колыбина (первый в 1932 году донес органам на отца, а второй, два года спустя, — на родную мать)[10]. Юзеф Тишнер никогда не забывал, в каком месте и в какое время рождается его философия. Одного из критиков Иоанна Павла II он упрекал в непонимании того, что польский Папа «соприкоснулся с Освенцимом и Колымой»[11]. И в то же время, парафразируя драматическое высказывание Альбера Камю, он говорил: «После Христа даже крыса может надеяться»[12].

Огромное влияние на жизнь Польши оказала общественная деятельность Юзефа Тишнера, капеллана движения «Солидарность». В 1980 году в знаменитой проповеди, произнесенной в Кракове на Вавеле, он обращался к лидерам недавно возникшей «Солидарности» со словами: «Носите бремена друг друга», и утверждал, что «самая глубокая солидарность — это солидарность человеческой совести»[13]. В нашумевшей «Этике солидарности» (1981), ставшей библией мыслящих рабочих, борющихся за права человека, он писал:

> Задумываемся мы и над вопросом независимости Польши. Сегодня смысл этого вопроса иной, нежели в XIX веке. Ключом к независимой Польше является работа над работой, размышление о культуре человеческого труда. Сегодня ключ к независимости — это независимость польского труда...[14]

Все эти надежды полностью оправдались. Мы обрели Третью Речь Посполитую без борьбы и кровопролития, именно вслед-

---

этот фрагмент из Тишнера был напечатан в «Новой Польше» в переводе Елены Твердисловой под заглавием «Философия драмы. Отрывки из книги» (Новая Польша. 2006. № 5 (75). С. 27–34). А на обложке журнала заглавие такое: «Отец Юзеф Тишнер исповедует Раскольникова».

[10] *Idem.* Spór o istnienie człowieka. Kraków: Znak, 1999. S. 48–49, 50, 52–54, 86, 89, 113.

[11] *Idem.* Na drodze do Emaus, czyli Papież i jego krytycy // Poniewierski J. Pontyfikat 1978–2005. Kraków: Znak, 2005. S. 10.

[12] Ibid. S. 199.

[13] *Idem.* Solidarność sumień. Kazanie wygłoszone na Wawelu dnia 19.10.1980 // Idem. Etyka Solidarności. Paris: Editions Spotkania, 1982. S. 9–10.

[14] *Idem.* Z ducha Konstytucji. Kazanie wygłoszone podczas polowej Mszy św. na Wawelu dnia 3 maja 1981 // Idem. Etyka Solidarności. S. 87.

ствие «работы над работой». Говоря словами Юзефа Тишнера: «Река, особенно польская река, всегда впадает в свое море»[15]. В Польскую церковь он внес свежую струю II Ватиканского собора, став в этом отношении великим союзником Иоанна Павла II. В «Польской форме диалога» (1981) он искал друзей вне церкви, в диалоге с неверующими протягивал руку польским либералам-агностикам[16]. И можно лишь со скорбью согласиться с Адамом Михником, который после смерти Тишнера напишет:

> О кончине отца Юзефа Тишнера я думаю с отчаянием. Он принадлежал к той формации, которая — вслед за Иоанном Павлом II — преобразила польский католицизм, наметила новые духовные пути польской интеллигенции, качественно изменила польские споры. Благодаря нему Польша стала совсем другой страной, но без него она уже никогда не будет тем прекрасным краем, где Тишнер пересыпал свои философские эссе гуральскими анекдотами[17].

Тишнер не обижался на мир, искал друзей за пределами Польши, на Западе и Востоке. Не знаю, был ли он когда-нибудь в России[18], но из разговоров с ним мне известно, как интересовала его российская действительность, как тревожился он из-за закоснелого фундаментализма некоторых иерархов Русской Православной Церкви. Точно так же не любил он — впрочем, с искренней взаимностью — сторонников «чисто польского католицизма», подобных российским православным из группы «Радонеж»... Он был христианским философом надежды, очень не любил, когда кто-нибудь плохо отзывался о человеке, считая именно это «богохульством», охотнее рассуждал о рае, нежели об аде.

Опять-таки не знаю, изданы ли какие-либо его произведения по-русски, но за три недели до смерти Тишнера я услышал, что он был бы очень рад, если бы на язык Достоевского была переведена его короткая «Помощь в испытании совести» (2000) — книга, которую он писал в ужасных страданиях, мучимый неизлечимой болезнью...[19] Мне известно, что труд этот начат, и я надеюсь, что в одном из ближайших номеров «Новой Польши» «Испытание

---

[15] Ibid. S. 87.

[16] *Idem.* Polski kształt dialogu. Warszawa: Głos, 1981 (издание подпольное).

[17] *Michnik A.* Był darem // Gazeta Wyborcza. № 150 (3451). Warszawa, 29.06.2000. S. 1.

[18] Теперь, в 2011 году, уже точно знаю, что Тишнер в России никогда не был (как и впрочем, Пушкин в Западной Европе...). Я это узнал, спросив попросту у Войцеха Боновича, лучшего биографа Тишнера и моего краковского друга (*Bonowicz W.* Tischner. Kraków: Znak, 2002).

[19] *Tischner J.* Pomoc w rachunku sumienia. Kraków: Znak, 2000.

совести» Тишнера будет опубликовано[20] как прелюдия к российскому изданию многих других его произведений[21].

[20] Книжечка «Помощь в испытании совести» до сих пор так и не была опубликована по-русски. Зато уже в следующем номере «Новой Польши» были изданы избранные высказывания (афоризмы) мыслителя под заглавием «Юзеф Тишнер. Человек, философ, священник» (Новая Польша. 2000. № 9 (12). С. 56–62). Выбор был сделан на основании книги, составленной упомянутым выше Войцехом Боновичем (*Tischner J.* Myśli wyszukane. Wybór Wojciech Bonowicz. Kraków: Znak, 2000). Очень ценная также следующая русская публикация, на этот раз в московском «Вестнике Европы» (*Тишнер Ю.* К чему призывает тоталитаризм / Пер. с польск. Е. Твердисловой // Вестник Европы. 2004–2005. Т. 13–14. С. 5–23). Очень хорошо, что обе публикации — и из «Новой Польши», и из «Вестника Европы» — попали на великолепный, известный сайт «Библиотека Якова Кротова. Связи для свободы» (http://krotov.info).

[21] Замечательным образом воплотившемуся в 2005 году в московском двухтомнике: *Тишнер Ю.* Избранное. Т. I: Философия драмы. Т. II: Мышление в категориях ценности / Пер., сост., авт. предисл. Е.С. Твердислова. М.: РОССПЭН, 2005. Сер. «Книга света». Кроме упомянутых в заглавиях обоих произведений Тишнера во второй том издания вошли также «Спор о существовании человека» и «Избранные высказывания Юзефа Тишнера».

5. МИССИЯ

Воспоминание об Ирине Иловайской-Альберти (1924–2000)

4 апреля 2000 года в Кенигштайне под Франкфуртом-на-Майне скончалась Ирина Иловайская-Альберти, выдающаяся русская журналистка и большой друг Польши. Родилась она 5 декабря 1924 года в Белграде, в семье русских эмигрантов, высшее образование получила в Риме и Кембридже. В Цюрихе Иловайская-Альберти познакомилась с А.И. Солженицыным и в 1976–1979 гг. была в Америке его секретарем. С 1980 года и до самой смерти она была главным редактором парижской еженедельной газеты «Русская мысль», внесшей ощутимый вклад в дело свободы и демократии в России.

После введения в Польше военного положения (13 декабря 1981 года) на страницах «Русской мысли» возникала картина «несломленной Польши», главным образом трудами другого русского друга Польши — Натальи Горбаневской[1]. Ирина Алексеевна была русской и европеянкой каждым движением ума и сердца; была она и истинным другом Польши. Иловайская внесла огромный вклад в экуменическую политику Иоанна Павла II по отношению к православию. Поддерживала дружеские связи с Андреем Сахаровым и Еленой Боннэр, в 1989 году присутствовала при встрече Сахарова с Иоанном Павлом II, а в 1993-м — с Александром Солженицыным.

Впервые попав в Россию в августе 1991 года, она затем приезжала сюда постоянно. Иоанна Павла II она информировала о положении церкви в России. В 1992 году ей — признаюсь, по моему предложению — была присуждена премия краковского журнала «Арка» за «вклад в дело русско-польского согласия и взаимного познания обоих народов».

Я знал Ирину Алексеевну с 1987 года, она оказала огромное влияние на мое восприятие России. Иловайская верила, что ее

---

[1] Ср.: Несломленная Польша на страницах Русской мысли. 1 декабрь 1981 — декабрь 1982 / Сост. Н. Горбаневская. Париж: Русская мысль, 1984.

прародина станет наконец обычной демократической страной. Может быть, хотя бы смерть Ирины Алексеевны напомнит обоим нашим народам, что нужно и стоит жить в согласии, ибо так или иначе, а мы всегда будем жить рядом друг с другом.

Благодарность полякам и Папе

В сентябре 1987 года, давая в Париже интервью тогда еще подпольному журналу «Арка», Ирина Алексеевна говорила:

> Лозунг «За вашу и нашу свободу» ничуть не утратил актуальности. Польша — это в известном смысле выбор сердца. У вас произошло нечто неслыханно важное, помогающее вновь обрести веру в человечество. Когда я думаю о Польше, во мне пробуждается чувство благодарности. Когда я слышу польскую речь — где угодно, даже на улице, — мне хочется подойти к говорящим и подать им руку, произнести какие-то добрые слова. За мужество и благородство. Польша — это как бы форпост, основа всей нашей деятельности[2].

В сентябре 1988 года Ирина Алексеевна письменно добавила к нашему разговору следующий абзац:

> Я хочу сказать несколько слов особо о Папе Иоанне Павле II. Как мы знаем, 1988 год был годом тысячелетия Крещения Руси. Родившись в русской семье, будучи человеком русской культуры, я хочу теперь выразить глубокую благодарность Иоанну Павлу II за все, что он сделал, чтобы обратить внимание христиан на Западе на судьбы их братьев в Советском Союзе, чтобы сделать этот юбилей событием всемирного масштаба, чтобы эта годовщина положила начало новой евангелизации России. И за его папскую руку, протянутую ради примирения, прощения, единства — пусть даже в будущем, но в сердцах людей уже и сегодня. <…> То, что такой человек дан миру, — наш источник силы и мужества[3].

Крещеная в православной церкви, воспитанная в духе православия, она со временем перешла в католичество. Но не было никакого «обращения»: как и Владимир Соловьев, она считала, что по сути

---

[2] Rozmowa z Iriną Iłowajską-Alberti, redaktorem naczelnym tygodnika Russkaja Mysl // Arka. Kraków. 1989. № 25. S. 65. Совсем недавно это интервью было опубликовано по-русски (в обратном переводе с польского, авторства Н. Горбаневской): Процесс внутреннего освобождения будет продолжаться… Беседа с Ириной Иловайской-Альберти (1987 г.) // Новая Польша. 2008. № 5 (97). С. 74–81.

[3] Ibid. S. 71.

между нами нет никакого раскола. Ее одушевлял тезис Вячеслава Иванова о «двух легких» христианства — православном и католическом. Сама она вспоминала об этом так:

> В Католическую церковь я входила постепенно, это продолжалось очень долго и в принципе завершилось тогда, когда в Рим прибыл Кароль Войтыла. В известном смысле он преобразил мою жизнь[4].

8 октября 1999 года, на 12-й пленарной сессии синода епископов Римской церкви, она говорила:

> Миссия евангелизации России невообразимо трудна. Ее не исполнить без межконфессионального сотрудничества и серьезных усилий средств массовой информации. Верующие всех христианских конфессий составляют лишь 2–3% всего населения. Русская православная церковь не ожидала падения коммунизма и не была готова ответить на вопросы и чаяния, которые ее ожидали; не готова она к этому и теперь и что еще хуже, пала жертвой страшного соблазна, особенно если говорить о высшей иерархии: церковь позволила использовать себя в государственной идеологии, что ведет к ее изоляции от христианского Запада и даже к открытой к нему враждебности[5].

В интервью «Тыгоднику повшехному», в разговоре с новым главным редактором о. Адамом Бонецким, Ирина Алексеевна сказала, что в России

> …католическая Церковь может найти признание, только если священники будут безгранично терпеливы и добры и будут вести себя должным образом, то есть если будет известно, что они пришли помогать, и не будет повода для подозрений, будто они собираются кого-то обращать в католичество[6].

«У поляков прошу прощения…»

18 мая 1995 года, в день 75-летия Иоанна Павла II, Ирина Алексеевна выступала с докладом в Люблинском католическом университете и выразила личное раскаяние за русские грехи перед Польшей:

---

4 Ibid. S. 64.

5 *Iłowajskaja Giorgi Alberti I.* Ewangelizacja Rosji // L'Osservatore Romano. Wydanie polskie. Rok 20. 1999. № 12 (218). S. 41.

6 *Iłowajska Alberti I.* Między Wschodem a Zachodem // Tygodnik Powszechny. Kraków. 24 X 1999. № 44 (2624). S. 10.

> В этот день, ознаменованный печатью милосердия Божия и благодати Его, я хочу как русская просить у моих польских братьев прощения за все страдания, которые претерпели они от России и русских[7].

Увы, кроме «Тыгодника повшехного», об этой исторической речи не упомянула ни одна крупная газета демократической Польши… В тот же вечер Ирина Иловайская приехала в Краков, чтобы на следующий день участвовать в божественной литургии, которую служил кардинал Франтишек Махарский, и встретиться с главным редактором «Тыгодника повшехного» Ежи Туровичем. Я был свидетелем этого сосредоточенного диалога двух редакторов, происходившего по-французски: Ирина Алексеевна выразила восхищение «Тыгодником» и его достижениями… Дождь лил как из ведра, когда она уезжала в Варшаву, чтобы успеть на самолет — то ли в Париж, то ли в Рим…

Частые встречи с Ириной Алексеевной дарили мне чувство общения с великой русской культурой и европейской терпимостью. Она, я подчеркиваю, оказала огромное влияние на мое понимание России, и — впрочем, как и разноязыкое множество людей по всей Европе — я остаюсь ее вечным должником.

Если кто-то в будущем напишет подробную и умную биографию «Ирина Иловайская-Альберти и ее время», это будет книга об эпохе и одновременно о жизни одной из великих русских женщин второй половины XX века[8]. Сама она так никогда и не нашла времени заняться «своими делами», всегда устремлялась в будущее, но, надо надеяться, ее коллеги по «Русской мысли» выпустят книгу ее текстов, особенно за 1991–2000 годы[9]. Вся ее жизнь была большим путешествием — в путешествии она и скончалась.

На 11 апреля 2000 года у нее был запланирован доклад «Что христианам Запада может подарить христианская мудрость Востока» в Институте Иоанна Павла II при Люблинском католическом университете. Стоящий во главе института профессор о. Тадеуш Стычень обещает выпустить по-польски книгу работ Ирины Иловайской; это издание — наш польский долг[10].

---

[7] *Eadem* Miłość współweseli się z prawdą // Ethos. Lublin. Rok 8. 1995. № 2–3 (30–31). S. 34.

[8] Ср.: *Iłowajska-Alberti I., Masson R.* L'exil et la solitude. Un témoignage de la directrice de «La Pensée russe». Paris: Mame, 1993.

[9] Такая книга вышла действительно через два года: *Иловайская-Альберти И.* О России, для России. Избранные публикации последних лет. М.: Рудомино, 2002.

[10] Подобное издание так и не увидело свет. Зато в другой польской публикации — «Свидетели свидетеля» — появились материалы, связанные с И.А. Иловайской-Альберти: Świadkowie świadka. Redakcja ks. Alfred Wierzbicki, Cezary Ritter, Jarosław Merecki SDS. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego

Теперь она обитает в небесных садах — вместе с теми из польско-русского круга, кто раньше ее пересек врата вечности: Андреем Сахаровым, Виктором Ворошильским, Анджеем Дравичем, Ежи Туровичем, Рышардом Лужным. Профессор Ягеллонского университета, выдающийся польский славист Рышард Лужный по праву считал ее историческую речь в Люблине в мае 1995 года таким же важным событием, как «послание польских епископов немецким на тысячелетие крещения Польши, проповедь Папы в Гнезне 3 июня 1979 года, энциклика Иоанна Павла II “Slavorum Apostoli”»[11].

Миссия Ирины Иловайской-Альберти продолжается и в 2012 году.

Uniwersytetu Lubelskiego, 2003. S. 15–69.

[11] Dyskusja po wykładzie Iriny Iłowajskiej Alberti // Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL. Lublin. 1995. Rok 8. № 2–3 (30–31). S. 67.

II. В ПОИСКАХ СВОБОДЫ И ДОБРОТЫ

1. АНДРЕЙ ТАРКОВСКИЙ — РУССКИЙ ДЕМОН ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Трехтомное издание «Сценариев» и «Дневников» Андрея Тарковского, впервые увидевшее свет в Польше в 1998 году (тогда они еще не были опубликованы даже по-русски)[1], стало культурным событием огромной важности[2]. После 1989 года это, несомненно, самый значительный из переведенных на польский язык памятников российской культуры XX века: произведение великое и объемное,

---

[1] Я писал эти слова в 1999 году, но сегодня, конечно, ситуация уже другая. В 2008 году в серии Stalker издательства «Международный институт имени Андрея Тарковского», под руководством Андрея Андреевича Тарковского и Андреа Уливи вышла книга: *Тарковский А.А.* Мартиролог. Дневники 1970–1986. Город издания не указан, книга была напечатана в Италии, в умбрийском курортном городке Città di Castello. «Мартиролог», добавим, это — перечень страданий. Тарковский часто повторял фразу: «Мы не созданы для счастья, есть вещи важнее, чем счастье». Об этом именно упоминает Андрей Андреевич Тарковский в предисловии к изданию (С. 5). Русское издание роскошно, выполнено на мелованной бумаге, снабжено интересными фотографиями и рисунками Андрея Тарковского, но, увы, не сопровождено научным аппаратом. Издатель объясняет это следующим образом: «Мы сознательно отказались от каких-либо предисловий, комментариев, указателей и иного дополнительного информационного насыщения, готовя к выпуску двухтомное издание» (С. 6). Однако двухтомник так и не был до сих пор опубликован, поэтому, например, мы не знаем, почему русское издание столь существенно отличается от польского, где материала, и очень интересного, иногда больше… Причина, может быть, в том, что Андрей Тарковский сам оформил «Мартиролог», не включая в него иных фрагментов своих мемуаров, которые, однако, увидели свет в польских «Дневниках»? Если это так, то польское издание можно считать менее «литературным», но более искренним и полезным для реконструкции мировоззрения Тарковского.

[2] *Tarkowski A.* Scenariusze. T. 1–2 / S. Kuśmierczyk, H. Kołodyńska, A. Rekus, M. Sałyga, E. Smykowska, J. Gazda, H. Broniatowska, G. Ramotowska (Tłum.). Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 1998; *Tarkowski A.* Dzienniki. Przełożył i opracował Seweryn Kuśmierczyk. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 1998.

которое читаешь лихорадочно, я бы сказал, ревниво, без передышки. Тех, кто в последние годы сетовал на недостаточное присутствие в Польше русской культуры, ожидает духовное общение с захватывающей, увлекательной книгой.

Полагаю, однако, что на «Дневники» Тарковского обрушится вскоре лавина недоброжелательных комментариев, ибо есть в них нечто, что может вывести из себя даже читателя с очень крепкими нервами. Главная причина — в мировоззрении автора, но не только: режиссер наговорил много ужасных вещей об окружавшей его «человеческой массе», которую в числе прочих составляли поэт и бард Булат Окуджава, скульптор Эрнст Неизвестный, театральный режиссер Григорий Товстоногов и кинорежиссер Григорий Чухрай. Тарковский напоминает знаменитую пастернаковскую губку, такую, которая без разбора всасывает все, что попало: идеи и псевдоидеи, образы, слухи и наветы — совершая попутно акт уничтожения самого себя и всего, что плавает вокруг[3].

Какая красота спасет мир?

И для любителей, и для специалистов в области литературы и киноискусства трехтомник станет основным источником сведений на польском языке об Андрее Тарковском, выдающемся российском кинорежиссере второй половины XX столетия и — как это теперь отчетливо видно — интересном писателе и пытливом мыслителе. Эта великая и объемная книга — здесь я говорю только о «Дневниках», которые писались (похоже, не все для публикации) в 1970–1986 годы, — глубоко укоренена в русской культуре XIX века и касается всех фундаментальных вопросов «русских мальчиков», которые, подобно героям Достоевского, спорят в прокуренных трактирах о существовании Бога, бессмертии человеческой души, сути свободы личности и героическом творчестве. Меня, однако, больше всего заинтересовали те фрагменты «Дневников», где автор пытается раскрыть сущность творчества и размышляет над тем, как оно может обеспечить человеку бессмертие. Полагаю даже, что речь здесь идет

[3] Интересно, что и сам Тарковский вспоминает (конечно, в положительном смысле) соответстующие фрагменты о «губке» из статьи Пастернака «Несколько положений» (1918–1922): «Современные течения вообразили, что искусство как фонтан, тогда как оно — губка. Они решили, что искусство должно бить, тогда как оно должно всасывать и насыщаться. Они сочли, что оно может быть разложено на средства изобразительности, тогда как оно складывается из органов восприятия. Ему следует всегда быть в зрителях и глядеть всех чище, восприимчивей и верней, а в наши дни оно познало пудру, уборную и показывается с эстрады» (*Tarkowski A.* Dzienniki. S. 463; в русском издании этой цитаты из Пастернака нет).

не об ограниченном во времени существовании в памяти людей и оставленных потомкам творениях (тривиальное «exegi monumentum», что в крайнем случае могло бы удовлетворить русских агностиков Ивана Тургенева и Антона Чехова), а о конкретном, индивидуальном бессмертии, то есть таком, какое обещают человеку Евангелие и Апокалипсис. Ангел в Апокалипсисе предрекает, «что времени уже не будет» (10 Отк.: 6) — как же часто эти слова выходили из-под пера Достоевского — одного из великих идейных предтеч и вместе с тем «оппонентов» Тарковского.

В августе 1983 года, уже в Сан Грегорио в Италии, Тарковский записывает слова Льва Лопатина (1855–1920), русского философа начала XX столетия, о том, что осознание реальности времени — это наиболее очевидное, самое точное и наиболее трудноопределимое доказательство вневременной природы нашего *Я*. В статье Сергея Аскольдова-Алексеева (1871–1945) «Время и его религиозный смысл» Тарковский выделяет три вида времени: физическое, психическое и онтологическое. «В онтологическом времени прошлое не умирает, — и в этом он видит залог бессмертия»[4]. Из Николая Бердяева: «Творчество есть благотворная энергия… есть первожизнь… оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному»[5]. Сам Тарковский, размышляя о времени, заключал, что оно обратимо — «не прямолинейно, во всяком случае»[6].

Режиссер иногда называл себя агностиком[7] и потому не мог не понимать, что даром ничто не дается, а индивидуальное бессмертие — не более чем обещание, которое может стать пагубной иллюзией, не будучи подкреплено героическим творческим актом. Не случайно на страницах «Дневников» появляется имя русского мыслителя-мага, библиотекаря Николая Федорова, создавшего на рубеже XIX и XX столетий столь же гигантский, сколь и безумный «проект» всеобщего воскрешения умерших отцов, который мыслился автором конечной целью научно-технического процесса, позволяющего управлять «всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное

---

4 Ibid. S. 368–369. В русском издании этих фрагментов о русских философах нет. Добавим, что Тарковский не читал самих Льва Лопатина и Сергея Аскольдова-Алексеева, но, как признавался сам, излагал их мысли вслед за Сергеем Левицким. Ср.: *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1981. Т. 2: Двадцатый век. С. 21, 24.

5 *Tarkowski A.* Dzienniki. S. 381. В русском издании этого фрагмента тоже нет. Тарковский приводит цитату из Бердяева снова по книге Левицкого. Ср.: *Левицкий С.А.* Указ. соч. С. 130.

6 Ibid. S. 129; *Тарковский А.А.* Указ. соч. С. 148.

7 Ibid. S. 307; Там же. С. 366.

соединить, то есть сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»[8].

Тарковский записывает: «Библиотекарь Николай Федорович Федоров (его учение утверждало физическое воскрешение мертвых)»[9]. Это единственное упоминание Федорова, однако в «Дневниках» часто слышны отзвуки подобных просвещенско-романтических идей. В феврале 1976 года Тарковский пишет, что, кажется, нашел цель: хочет «снять фильм об Иисусе», но «конечно не так, как Пазолини»[10]. Но пусть никто не пытается уверить нас в том, что это «христианская мысль» — подобный «сверхэкуменизм» был бы явным преувеличением. Еще дважды Тарковский упоминает Христа и надо сказать, в весьма «смелом» контексте. 12 ноября 1981 года он записывает, что люди (каждый человек) существуют на семи уровнях, один выше другого. Есть тест для определения таких уровней, вернее не тест, а способ. Тарковский прошел такую проверку, и оказалось, что он находится на третьем уровне. Очень высоко. Христос был на четвертом[11].

Второй фрагмент об Иисусе Христе датирован 25-м октября 1986 года, уже во время болезни, что определенным образом извиняет автора. Тарковский считает, что Иисус в известном смысле чувствует свою вину перед Иудой. Подчинившись неумолимой необходимости, толкающей Иуду на предательство, он внимательно наблюдает, как в Иуде постепенно вызревает идея предательства и как, смятенный, он начинает ей повиноваться. Иисус, подобно человеку, подающему другому яд, с нетерпением ожидает результата его действия[12].

И действительно, когда читаешь нечто подобное, хочется подобно булгаковскому прокуратору Иудеи воскликнуть: «Яду мне, яду!..»,

---

8 *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова / Под ред. В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона. Верный: Типография Семиреченского областного правления, 1906. Т. 1. С. 442 (репринт: Lausanne: L'Age d'Homme, 1985).

9 *Tarkowski A.* Dzienniki. S. 381; *Тарковский А.А.* Указ. соч. С. 412.

10 Ibid. S. 381; Там же. С. 149. В другом месте (26 октября 1986 г.) Тарковский прибавляет: «Пазолини восстанавливал события. Надо создать поэзию событий. Миф. С таинственной глубиной. С загадкой. Глубина не в реалистичности невероятных событий, а в устремлении *внутрь*. Надо раскрепоститься, чтобы быть свободным» (Там же; в польском издании нет этого фрагмента).

11 Ibid. S. 310; в русском издании нет этого фрагмента.

12 Ibid. S. 490. В русском издании стилистически это выглядит немножко иначе: «Иисус как бы считает себя виноватым в связи с Иудой. (Ла Тур) Иисуса смущает необходимость в предателе (Иуда). Он наблюдает за Иудой исподволь, как к тому приходит идея, как Иуда с удивлением к ней прислушивается, а Иисус с горечью и болью следит за всем этим. Как некто, давший яд, присматривается, ожидая начала его действия» (Там же. С. 593).

дабы не участвовать более в «Борении Андрея Тарковского с Христом»... Здесь бы нам, пожалуй, и покинуть его вместе с *New Age*, гностицизмом, спиритическими сеансами, в которых он с таким увлечением участвовал (в феврале 1973 года он обратился к духу Бориса Пастернака с вопросом, сколько снимет фильмов, и в ответ услышал: «Мало, но хороших»)[13], вместе с методами созерцания и йоги, которым его будто бы научил Микеланджело Антониони[14]... Но не стоит делать поспешных выводов, перед нами без сомнения великая, захватывающая книга!

Режиссер любил подчеркивать, что своим идейным предтечей считает Льва Толстого с его этическим христианством, видящим неустранимость противоречия между духовными идеалами и материальным миром. Говорят даже, что у Тарковского был «комплекс Толстого»[15]. Однако его видение мира и человека, взгляд на искусство и художественное мастерство, по сути дела, ничего общего с толстовством не имеют. Автору «Войны и мира», отвергнувшему юношеский идеал «художника-избранника», наиболее полно воплощенный в рассказе «Альберт» (1857), был в корне чужд прометеизм: демократичный в своих взглядах и даже сермяжно-народный, он был антимодернистом до мозга костей. В статье «Что такое искусство?» (1857) Толстой осуждает любое эстетство, а значит, и модернизм — еще до того, как тот успел расцвести пышным цветом (и получить впоследствии свое новое воплощение в великом творении Андрея Тарковского). Создателю же «Андрея Рублева» была близка идея художника-демиурга. В «символизме» Тарковского немало также чуждого на русской почве и Толстому и Владимиру Соловьеву ницшеанства — не случайно режиссер в декабре 1981 года лихорадочно искал текст «Так говорил Заратустра»[16].

---

[13] Точно у Тарковского это звучит так: «Не помню, писал ли я в этой тетради о разговоре с Пастернаком или, скорее, с его духом, которая произошла во время спиритистического сеанса. Мне не хотелось этого проверять. Я задал вопрос, сколько фильмов я еще сниму? Он ответил: "Четыре". Я: "Так мало?". Пастернак: "Но зато хороших"» (Ibid. S. 77; в русском издании этого фрагмента нет).

[14] 9 сентября 1979 года Тарковский записывал в «Дневнике»: «Виделись с Микеланджело и Энрикой. Занимались медитацией. Я сразу попал в нужную колею и впервые увидел Сому — зеленое с желтым сияние» (Ibid. S. 310; Там же. С. 593).

[15] Ср.: *Tarkowski A*. Kompleks Tołstoja. Myśli o życiu, sztuce i filmie. Wybrał, opracował i przedmową opatrzył Seweryn Kuśmierczyk. Warszawa: Pelikan, 1989. Польская книга «Комплекс Толстого» — это подбор фрагментов, интервью и высказываний Андрея Тарковского о «главном» (смысле жизни и искусства, миссии и свободе художника) за период 1960–1986.

[16] *Idem* Dzienniki. S. 315; Там же. С. 378.

Так кто же ты, Андрей Тарковский?

Ты вечный бунтарь как байроновский Каин, запутавшийся Прометей как Бердяев, русский ученик Платона, или великий проигравший — подобно Самуэлю Беккетту? А может быть, в тебе всего понемногу, к тому же ты еще и человеческий кристалл, и персонифицированная монада, не разложимая, как символ, на части?

Да простят меня почитатели Тарковского, но наилучшую его характеристику я нахожу в произведении великого Владимира Соловьева, точнее, в одном из фрагментов, посвященном автору «Так говорил Заратустра». Ницше хотел стать «сверхчеловеком», пишет в марте 1897 года Соловьев, а был всего лишь «сверхфилологом» и не выдержав этой победы науки над собственным духом, лишился рассудка[17]. Так говорит Соловьев о Ницше, а для меня эти слова стали золотым ключом к разгадке личности самого Тарковского, глубоко трагического «сверхрежиссера», прошедшего путь от универсализма к окрашенному национализмом русскому мессианству. Подобно многим русским эмигрантам и путникам: Александру Герцену, Федору Достоевскому — вплоть до Александра Солженицына… Сначала он пишет: «Пушкин выше всех оттого, что не вкладывал в Россию абсолютного смысла» (запись 16 апреля 1979 г., «второй час ночи»), а в пятницу 11 декабря 1981 года со всей серьезностью заносит в дневник фрагмент из Достоевского: «Россия скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал…»[18]

А потом ни слова о Польше, где спустя два дня, в ночь с субботы на воскресенье, было введено «военное положение» против «Солидарности».

Тарковский и польский вопрос

В Польше у Тарковского было и к счастью, остается много верных друзей (свидетельством тому это фундаментальное издание, первое в своем роде в мире), но сам он не принадлежал к числу тех, кто мог бы обратиться к нам со словами, услышанными мною недавно от автора «Верного Руслана» Георгия Владимова:

> Для меня <…> Польша была первой страной, куда я выехал за границу. На меня очень влияла польская кинематография, такие фильмы,

[17] *Соловьев В.С.* Словесность или истина? (из цикла «Воскресные письма») // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. С. 29–31.

[18] Ibid. S. 184, 313; *Тарковский А.А.* Указ. соч. С. 204, 376.

как, скажем, «Канал», «Пепел и алмаз» Вайды, «Поезд» Кавалеровича. Вайда приезжал в Москву с Беатой Тышкевич. Но это было позже, в 67-м или 68-м. А прежде всего эта новая польская кинематография, которая как бы пришла на смену итальянскому неореализму. Затем был второй период увлечения Польшей. Это когда появилась «Солидарность», которой все, конечно, сочувствовали и которая для нас была примером. То, что поляки сумели организовать какую-то силу, для нас был образец поведения[19].

Польша, поляки, польская культура упоминаются в «Дневниках» лишь в нескольких местах, да и то мимоходом. Где-то беглое упоминание о «Человеке из мрамора» Вайды[20], в другом месте — тревожные слова о том, что «в Польше очень плохо, можно ждать чего угодно» (13 мая 1980 и 20 декабря 1981 г.)[21]. И потому искренне радуют такие фрагменты, как этот от 18 ноября 1979 года: «Был в Польше. Варшава, Катовицы, Познань. Видел Беату, Вайду. Б[еата] хочет, чтобы я помог ей со сценарием по Кортасару (Кора). Сюжет прекрасный»[22]. Уже в эмиграции Тарковский встречался с Занусси, с которым был в дружеских отношениях. Запись от 27 сенября 1986 года:

Нас навестил Кшиштоф. Правда, времени у него, как всегда, не было, и он не мог хотя бы на два дня остаться у нас. Собирается снимать новый фильм. Сценарий у него будто бы готов. Работает в театре, готовится к постановке оперы, в общем, полон энергии и замыслов. Я очень порадовался за него. Рассказал новости, был, как всегда, очарователен. Я всегда рад его приезду[23].

Заметим, что посещение поляком друга-«москаля» имело место за три месяца до смерти Тарковского. А еще очень интересно, что намного раньше, 18 мая 1980 года, русский режиссер записал свои весьма положительные впечатления от пребывания в пестрой толпе верующих на площади св. Петра в Риме, во время «выступления Папы [Иоанна Павла II] перед народом» и «единения людей» перед лицом понтифика:

---

[19] *Владимов Г.* О книге «Генерал и его армия». С писателем беседуют Гжегош Пшебинда и Януш Свежий // Новая Польша. 2000. № 5 (9). С. 32.

[20] Ibid. S. 249; *Тарковский А.А.* Указ. соч. С. 204, 376. Тарковский приводит заглавие фильма в своей версии — «Мраморный человек».

[21] Ibid. S. 315; Там же. С. 378.

[22] Ibid. S. 208–209; Там же. С. 232. И здесь, однако, Тарковский горько добавляет: «Поездка была ужасной. Формальная галочка в отчете Ермаша. “Десант”, как сказал на одном из ужинов. Поляки содрогнулись. Ездило тридцать (?!) кинематографистов».

[23] Ibid. S. 487; в русском издании этого фрагмента нет.

Был на площади *S. Pietro*. Видел и слушал выступление Папы перед народом — толпа заполнила всю площадь, с флажками, транспарантами, призывами. Странно: несмотря на то, что вокруг было много просто любопытных — иностранцев, туристов, например на меня очень сильно подействовало это единение людей. Было в этом что-то естественное, органичное. Было ясно, что люди эти собрались по доброй воле. Атмосфера, царящая на площади, говорила об этом. Удивительным показалось мне то, что, когда я гулял по улицам, прежде чем попасть на *S. Pietro*, я подумал о том, что сегодня воскресенье, что забавно бы было рассказать в Москве по возвращении о том, как я был в Ватикане и слышал выступление Папы[24].

Надо еще добавить, что одним из самых ранних и интересных «польских контактов» в жизни Тарковского была работа над фильмом «Солярис» по Станиславу Лему (1971). К сожалению, отношения между российским режиссером и польским писателем не заладились, о чем в первом томе «Сценариев» упоминает переводчик Северин Кусьмерчик. Станислав Лем говорил:

К этой экранизации у меня принципиальные замечания. Во-первых, мне хотелось бы увидеть планету Солярис, но, увы, режиссер лишил меня этой возможности, поскольку фильм камерный. А во-вторых, и я во время одной из ссор выложил это Тарковскому, он снял вовсе не «Солярис», а «Преступление и наказание»[25].

И в другом месте:

У меня Кельвин решает остаться на планете без малейшей надежды на спасение, а Тарковский показывает какой-то остров, а на нем избушку. Этот остров и избушка меня буквально выводят из себя. Все под каким-то эмоциональным соусом, в который, по милости Тарковского, погружены мои герои, не говоря уже о том, что он начисто убрал фантастический пейзаж и ввел множество странностей; для меня все это совершенно неприемлемо[26].

---

24 Ibid. S. 251; Там же. С.278.

25 *Tarkowski A.* Scenariusze. T. 1. S. 310; *Bereś S.* Rozmowy ze Stanisławem Lemem. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987. S. 133–134.

26 *Tarkowski A.* Scenariusze. T. 1. S. 313. *Bereś S.* Op. cit. S. 135. Ср.: Ziemska moralność w kosmosie, czyli «Solaris» na ekranie. Rozmowa z Andriejem Tarkowskim. Rozmawiał Zbigniew Podgórzec // Tygodnik Powszechny. Kraków. 15.10.1972. № 42 (1238). S. 3.

Пожалуй, не только для Лема… Но и у Тарковского было полное право сказать: «Чем-то мое желание делать “Пикник” похоже на состояние перед “Солярисом”. Уже теперь я могу понять причину. Это чувство связано с возможностью легально коснуться трансцендентого»[27].

О людях и любви к самому себе

Поскольку Тарковский писал почти исключительно о себе самом и окружавшей его «человеческой массе», из «Дневников» мы не узнаем ровным счетом ничего о так называемом духе эпохи. Подвергавшийся (подобно Булгакову) травле со стороны функционеров от «культуры» и мелких партийных сановников, режиссер записывает, к примеру, следующее:

> «Голос Америки» якобы вещал, что американские врачи едут в СССР лечить Брежнева и берут с собой аппарат для исследования опухолей головного мозга. Боже мой! Что будет, если он умрет? Что будет тогда твориться? В какую сторону пойдем? Одному Богу известно. Известно и то, что лучше не будет, только хуже[28] (13.04.1979).

Эти фрагменты «Дневников» для печати, пожалуй, не предназначались, но все-таки остатки элементарного здравого смысла стоило бы сохранять даже наедине с самим собой. Пусть некоторым возмещением для читателя станут слова о Мао-Цзедуне: «Вчера в ноль часов с чем-то, то есть в ночь на 9-е умер Мао-Цзе-Дун. Пустячок, а приятно» (10.09.1976)[29]. Или о Михаиле Суслове: «Вчера помер Суслов. Долго он держал всех в своей узде» (26.01.1982)[30].

Тем более что факт смерти китайского автора «Красной книжечки» и последнего советского «настоящего коммуниста» противоречит одному из наиболее пессимистических и вместе с тем отвечающих, к сожалению, действительности фрагментов «Дневников»: «Умирают хорошие люди, мерзавцы же продолжают жить. Мерзавцу жить легче» (11.03.1973)[31].

---

[27] *Tarkowski A.* Dzienniki. S. 114; *Тарковский А.А.* Указ. соч. С. 131. Эта записка датирована 7-м января 1975 года.

[28] Ibid. S. 184; в русском издании этого фрагмента нет. И еще запись от 29 апреля 1982 года: «Сегодня приснился Брежнев, который очень доброжелательно разговаривал со мной. *Dio Mio!*» (Ibid. S. 344; Там же. С. 419).

[29] Ibid. S. 143; Там же. С. 163.

[30] Ibid. S. 322; Там же. С. 384.

[31] Ibid. S. 82; Там же. С. 95.

Такие вот «мерзавцы» как раз и требовали от Тарковского изменений в сценариях во имя социалистической морали и торжества «диалектического материализма»; партийный чиновник требовал внести изменения в сценарий о Гофмане в двух местах: «там, где без пунша Гофман не может творить, и где произносит слова в тосте по поводу непознаваемости мира»[32]. Эти недостойные люди требовали от режиссера снять фильм не по «Идиоту» Достоевского, а о Ленине[33].

И еще одна запись, от 20 сентября 1970 года:

> Сегодня один деятель, журналист, сказал Козинцеву: «Говорят, что разрешили Тарковскому взять в “Солярис” человека, приговоренного к смерти, чтобы умер на экране» (!!!?)[34].

Сам Тарковский мог бы спросить словами автора Пастернака: «Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?»[35] Подобно Витольду Гомбровичу, он пишет:

> Едва ли не все общественные и личные проблемы зиждятся на нелюбви человека к самому себе. Человек прежде всего готов поверить в авторитет других. Все же начинается с любви к себе самому в первую очередь. Иначе нельзя понять другого, нельзя любить их. «Возлюби ближнего своего, как самого себя…» Здесь точка, пункт отсчета — то есть нуль — «Я» — *persona*[36].

Такие слова рождались, возможно, под влиянием создателя этической теории «разумного эгоизма» и одновременно страстного антитеиста Александра Герцена, считавшего, что эгоизм есть «feste Burg» человеческого достоинства. Достоевский, несомненно, разнес бы Тарковского в пух и прах, ибо ненавистны были ему и Герцен, и любой, даже разумный, эгоизм. Режиссер всю жизнь мечтал снять фильм об Достоевском, чего не сделал отнюдь не по причине организационных трудностей. Между ними много общего, однако воззрения автора «Идиота» и создателя «Жертвоприношения» сильно расходятся. В Тарковском, не в пример Достоевскому, не было ни

---

[32] Ibid. S. 134; Там же. С. 152.

[33] Ibid. S. 114; Там же. С. 132.

[34] Ibid. S. 30; в русском издании этого фрагмента нет. Справедливости ради добавим, что подобные курьезные сплетни возникали в связи с тем, что Тарковского упрекали в чрезмерной жестокости к животным во время работы над «Андреем Рублевым».

[35] *Пастернак Б.* Про эти стихи // Пастернак Б. Стихотворения и поэмы: В 2 т. Л.: Советский писатель, 1990. Т. 1. С. 119. Стихотворение написано в 1917 году и включено в том «Сестра моя — жизнь».

[36] Ibid. S. 338–339; *Тарковский А.А.* Указ. соч. С. 412.

тени смирения, ни малейшего снисхождения и сострадания к другим; он, пожалуй, подобен Солнцу, вокруг которого все вращается, но только лишь для того, чтобы сгореть (у Достоевского таким «солнцем» представлен Раскольников, о чем ему, впрочем, говорит в глаза следователь Порфирий Петрович).

Тарковский часто уходил в себя. «Возню среди людей» воспринимал как свершившийся Апокалипсис, то есть как настоящее светопреставление. Бегство от «житейской суматохи» и дельфийский девиз «Познай самого себя» спасли в России многих мыслителей и писателей: Петра Чаадаева, Александра Солженицына, Владимира Буковского… Но только не Тарковского. Он сам знал и признавался, что «часто бывает необъективен в оценке людей, которые его окружают»[37]. Воистину! Как же иначе объяснить опубликованные польским издателем — без тени, кстати сказать, смущения и не снабженные хотя бы кратким примечанием — клеветнические измышления о Булате Окуджаве (20.02.1986): «Тоска. Болит голова. Звонил Володя Максимов, утверждает, что Марина Влади сотрудничает с КГБ, и Окуджава тоже. Похоже на правду»[38].

Лучшим комментарием к подобным наветам может служить другой фрагмент «Дневников» Тарковского: «Клевета потому ужасна, что жертвой несправедливости становится один человек, а творят несправедливость двое: тот, кто распространяет клевету, и тот, кто ей верит»[39].

Есть в «Дневниках» и что-то от нетерпеливого максимализма великой Надежды Мандельштам, и от беспощадного Александра Вата, автора мемуарного «Моего века»[40], и потому не всегда справедливыми представляются характеристики отдельных людей, в первую очередь коллег-режиссеров. Особенно хвалит Тарковский писателей, давно покинувших сей мир (Гофман, Кафка, Булгаков, Достоевский). Но подчас достается в равной мере и покойному писателю, и здравствующему коллеге: «Прочел “Искушение святого Антония” Флобера. Это произведение сугубо интеллектуальное, мало оригинальное, помпезное. Сережа Параджанов мог бы сделать из этого превосходную экранизацию»[41]. О Георгии Товстоногове, крупнейшем российском

---

[37] Ibid. S. 466; в русском издании этого фрагмента нет.

[38] Ibid. S. 381; в русском издании этого несправедливого фрагмента нет. Знак «<…>» явно свидетельствует, что он резонно опущен издателем (Там же. С. 576).

[39] Ibidem; в русском издании этого фрагмента нет.

[40] *Wat A.* Mój wiek. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Pamiętnik mówiony. Przedmowa Czesława Miłosza. Do druku przygotowała Lidia Ciołkoszowa. Londyn: Polonia Book Fund LTD, 1981.

[41] *Tarkowski A.* Op. cit. S. 460–462. В русском издании: «Прочел “Святого Антония” Флобера: головно, вторично (после первоисточников), иллюстративно и очень пышно. Замечательную экранизацию этого сделал бы Сережа

театральном режиссере второй половины XX века, продолжателе Станиславского и Мейерхольда: «Потом приснилась очередная премьера Товстоногова. Какая-то классика, переделанная из прозы. Ужасно скучно — последовательно — цинично и многозначительно»[42]. О Григории Чухрае, одном из режиссеров «оттепельного» кинематографа, поставившем замечательные фильмы, не уступающие картине «Летят журавли» Михаила Калатозова с прекрасной Татьяной Самойловой: «Человек он глупый, самовлюбленный и бездарный. В свое время он стал идеологом мещанства со своими “41-м” и “Балладой о солдате”. Капризный, ненадежный и пустой человек. Так что на него рассчитывать нельзя»[43]. О Куросаве в 1975 году, после демонстрации в Каннах «Дерсу Узала»: «Фестиваль был чудовищным. Куросава, по слухам, снял очень плохую картину»[44]. И после «Двойника» (1980): «Звонил из Канн Ронди. Говорит, что “Сталкер” произвел фурор. Все только и говорят о нем. Фильм Куросавы (“Двойник” — самурайский фильм) хорош, но гораздо хуже “Сталкера”»[45]. Об «Апокалипсисе сегодня» Копполы: «Смотрел “Апокалипсис” Копполы. Очень слабый актер в главной роли, ошибочная драматургия. Картина не стоит на ногах. Оживленный комикс»[46].

О фильме Бертоллучи: «Смотрел “Луну” Бертоллучи. Чудовищная дешевка и пошлятина»[47]. Когда в 1974 году Феллини выразил удивление, узнав, что Тарковский «получает меньше зарплату, чем Герасимов» (постановщик «Тихого Дона», тоже, в принципе, неплохой режиссер), был удостоен похвалы как «человек чудный и глубокий»[48]. Но уже в 1980-м Тарковский присоединился к хору его критиков: «На фестивале в Канне было в газетах, что последний фильм Феллини — полная катастрофа, а он сам равен нулю. Ужасно. Но это правда, ибо его фильм действительно ничтожен» (речь о «Городе женщин»)[49]. Лучшим современным итальянским режиссером Тарковский считал Антониони[50], но и по его поводу говорил, что он «сухой и холодный человек и страшный эгоист»,[51], а его фильм «Китай» (первая часть) «очень слабый»[52].

Параджанов» (Там же. С. 589).

42 Ibid. S. 142; Там же. С. 161.

43 Ibid. S. 52; Там же. С. 65.

44 Ibid. S. 123; Там же. С. 141.

45 Ibid. S. 250; Там же. С. 277.

46 Ibid. S. 250; Там же. 270.

47 Ibid. S. 204; Там же. С. 226.

48 Ibid. S. 102; Там же.

49 Ibid. S. 258; Там же. С. 286.

50 Ibid. S. 300, 332; Там же. С. 345.

51 Ibid. S. 205; Там же. С. 228.

52 Ibid. S. 200; Там же. С. 224.

И как тут не порадоваться тому, что этот ужасный мир преподносил Тарковскому иногда и приятные сюрпризы:

> Кто-то мне рассказал, что появилось где-то (в «Playboy» [позднейшая запись. — *Прим. ред.*]) интервью с Бергманом, который считает меня лучшим режиссером современности, даже лучше Феллини (?!), о чем в этом интервью и сообщает. Надо найти, где, в какой газете и когда. Интересно, правда ли это. Что-то здесь не так.

> В книге Аллилуевой Светланы упоминается мое имя, правда, я не знаю, в каком контексте[53].

Или:

> Подарил мне свою книгу с трогательным посвящением: «Единственному гению кино Андрею»[54].

Запись в «Дневниках» из Бердяева:

> Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику... Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели... Творчество означает переход души в иной план бытия[55].

Только бы заодно не испепелить этот мир, — даже будучи душой орфической, приблудшей из мира потустороннего[56].

---

[53] Ibid. S. 96; Там же. С. 109. Иформация о «позднейшей записи» Тарковского («Playboy») дана только в русском издании.

[54] Ibid. S. 261; Там же. С. 288.

[55] Ibid. S. 381; в русском издании этого фрагмента нет.

[56] «Дато Эристави дал мне экземпляр ксерокопии книги Розенберга “Проблемы буддийской философии”, начал читать. Говоря о “Сталкере” (единственный фильм, который он видел), Дато сказал: “И это не фильм, это — учение”. Потом, а вернее раньше, он сказал, исследуя мое поле, что я пришелец. Имея в виду, что я в прошлом был оттуда. Извне. Надо поточнее узнать у Дато, что он имеет в виду под этим» (Ibid. S. 320; Там же. С. 382).

2. ПЕЩЕРА ГОГОЛЯ И ДОСТОЕВСКОГО

Как ее видел богослов Павел Евдокимов

Павел Николавич Евдокимов (1901–1970) родился в Санкт-Петербурге в семье аристократа, учился в Петербургском кадетском корпусе, а с 1918 года — в Киевской духовной академии. Уже в 1920 г. бежал от большевиков в Константинополь, а в 1923-м очутился наконец в Париже, где написал и издал все свои основные богословские труды (начиная с 1955 года и вплоть до кончины). Уже в 1953 году он стал профессором нравственного богословия в Свято-Сергиевском институте в Париже, а в 1948–1961 гг. входил в состав комитета, который управлял Экуменическим институтом Боссей в Швейцарии. С 1967 года был также профессором в парижском Высшем институте экуменических наук. В 1964 году вместе с двумя другими профессорами Свято-Сергиевского института был приглашен папой Павлом VI в качестве наблюдателя на третью сессию католического II Ватиканского собора[1].

В Польше Евдокимов давно и широко известен как автор фундаментального труда «Православие» (три польских издания — 1964-го, 1986-го и 2003-го годов) — книги, необходимой всякому, кто хочет понять богословие и духовность Православной церкви. То же касается блестящих работ — «Женщина и спасение мира», изданной у нас доминиканцами (1991), и «Искусство иконы. Богословие красоты», которую перевели и издали у нас мариане (2006). В 1996 году были переведены на польский и два других важных труда Евдокимова — «Столетия духовной жизни от отцов пустыни до наших дней» и «Познание Бога в восточной Церкви»[2].

---

[1] *Клеман О.* Памяти П.Н. Евдокимова // Православная мысль. Париж, 1971. Вып. 14. С. 95–97.

[2] Книги Евдокимова в польских переводах с французского: *Evdokimov P.* Prawosławie / Пер. Е. Клингер. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986; *Idem.* Kobieta i zbawienie świata / Пер. Э. Волицкой. Poznań: W drodze, 1991; *Idem.* Wieki życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów / Пер. М. Тарновской, вступ. Слово о. В. Хрыневича. Kraków: Znak; *Idem.* Poznanie Boga w tradycji

В книге «Гоголь и Достоевский, или Спуск в бездну»[3], только что, сорок с лишним лет спустя после выхода оригинала, опубликованной по-польски, он взялся за труд научить «правильному прочтению» творчества Гоголя и Достоевского. Речь идет не о чтении в обычном смысле слова, но о богословском истолковании конкретной литературы в духе отцов церкви. Как пишет свящ. Генрик Папроцкий, автор вступления к польскому изданию:

> Достаточно лишь преодолеть расхожие, приземленные мнения о Гоголе и Достоевском, чтобы вознестись на вершины духа, откуда открывается совершенно иная панорама, нежели из мышиной норы или из пещеры Платона[4].

Богословам такое говорить легко. Им не приходится слишком долго мучиться и скучать в «пещере чтения». Им достаточно построить свое истолкование на твердой почве религиозных убеждений. И какое им дело, что такая «твердая почва», основа мировоззренческого оптимизма по отношению к повседневному и трансцендентному, не была известна ни Гоголю, ни Достоевскому?

---

wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia / Пер. А. Лидуховской. Kraków: M 1996; *Idem.* Szalona miłość Boga / Пер. М. Ковальской. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2001; *Idem.* Sztuka ikony. Teologia piękna / Пер. М. Журовской. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2006; *Idem.* Życie duchowe w mieście / Пер. М. Журовской. Poznań: W drodze, 2011. За последний с лишним десяток лет (1999–2011) появилось также много книг Павла Евдокимова по-русски: *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. О благодатных дарах мужчины и женщины / Пер. Г. Кузнецовой. Минск: Лучи Софии, 1999. Второе изд. 2007; *Он же*. Православие / Пер. С. Гриба. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2001; *Он же*. Этапы духовной жизни. От отцов-пустынников до наших дней / Пер. С. Зайденберга и М. Иорданской, предисл. О. Клемана. М.: Свято-Филаретовсая московская высшая православно-христианская школа, 2003; *Он же*. Искусство иконы. Богословие красоты / Пер. иеромон. Димитрия (Захарова) и Е.Л. Майданович. Клин: Христианская жизнь, 2005; *Он же*. Таинство любви. Тайна супружества в свете православного Предания. М.: Бриз; Лепта, 2008. Второе изд.: М.: Лепта Книга, 2011.

[3] *Idem*. Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani. Przekład Adriana Kunka. Bydgoszcz: Homini, 2002. Эта работа была впервые опубликована в 1961 году по-французски, на этом же языке были написаны «Православие» (1959), «Искусство иконы. Богословие красоты» (1972), «Женщина и спасение мира» (опубликовано в 1978 г.) и др.

[4] *Paprocki H.* Rozpacz czy nadzieja // Evdokimov P. Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani. S. 26.

Сатанинские аяты Гоголя

Обоих писателей объединял прежде всего совершенно иррациональный — говоря языком автора «Братьев Карамазовых», неевклидов — способ понимания человека и космоса, связанный с мощной верой в существование не только Бога и рая, но также дьявола и ада. Поэтому общим у них был страх перед смертью и адскими муками и уверенность в том, что дьявол активно участвует в повседневной жизни человека. Рассуждения об инфернальном аспекте творчества Гоголя как раз и составляют самую интересную и полную открытий часть книги Евдокимова.

> Всю свою жизнь, — пишет он, — Гоголь хотел только петь гимн небесной Красоте, но так же, как св. Антоний, он видел одни свиные рыла, устремленные на него, бесов, марширующих шеренгами, и ворота, уже готовые открыться навстречу ужасающей вести ревизора Божия, грохоту Господня «Dies irae, dies illa»…[5]

Это видно уже в украинских повестях, где люди и бесы — существа одного и того же покроя и сорта. А самая замечательная хитрость дьявола — уверить нас, что он не существует. Однако сатана не только существует, но и действует — правда, исключительно посредством человека. В гоголевском «Портрете» мы встречаем его под видом ростовщика, который заказывает художнику свой портрет, требуя, чтобы он выглядел «как живой». На портрете, написанном в муках, хоть и недоконченном, видна натуралистическая фигура сатаны с выразительными глазами, вошедшего в мир по умыслу поддавшегося искушению художника. Повсюду, где появляется эта картина, она сеет разрушение и распад. Первой жертвой портрета станет талантливый живописец Чартков, юноша, соблазненный бесом моды и заурядности. Сначала он идет купить себе славу у редактора одной газеты. Тот за десять червонцев публикует статью «О необычайном таланте Чарткова» — по сути дела апологию живописных штампов и подхалимства перед лицом человеческой тщеты. Ибо надо удовлетворить и некрасивую женщину, и отца семейства с кучей благодарных потомков, гражданина, офицера, государственного мужа с орденом на груди, купца с набитым бумажником.

Другой сатанинский мотив Евдокимов находит в рассказе «Шинель». Заглавная шинель исполняет здесь роль материального соблазна. Она составляет эрзац религиозной потребности, доводит до безумия Акакия Акакиевича, который после потери шинели

---

[5] *Evdokimov P.* Gogol i Dostojewski… S. 38.

умирает с кощунственным словом на устах («сквернохульничал»). А повесть «Нос», которую многие критики и по сей день считают гоголевской сатирой на петербургское мещанство? Евдокимов и здесь сумел обнаружить дьявольский и даже антихристов аспект. Гоголь придавал большое значение дню действия произведения. В конце концов выбрал 25 марта, то есть Благовещение, великий праздник у русских православных.

> В этот день никто не работает, все идут в церковь на богослужение. Нос исполняет традиции и идет в собор. Он проезжает через полный народу Невский проспект, а его коляска выглядит триумфальной колесницей. <…> Нос едет как тот, у кого в руках власть над миром сим, но еще остается святое место Церкви. <…> Это и есть ключ ко всему рассказу[6].

Евдокимов обращает внимание на апокалиптический аспект этой сцены, с пародией на день Благовещения и с псевдоблагочестием антихриста. Внимательный читатель заметит схожие мотивы, хотя представленные Гоголем еще более прикровенно, как в «Ревизоре», так и в «Мертвых душах». Вот Хлестаков, воплощенный лжец, напоминающий дьявола в сюртуке… Вот Чичиков, позитивист и философ пошлости, бормочущий себе под нос: «Души куплю, мертвые души…» Так же как и эпизодический старьевщик из «Невского проспекта», который «дребезжал козлиным голосом»: «*Старого платья продать*!»[7]…

Очень интересны те разделы работы, где Евдокимов возражает избитым истолкованиям творчества Гоголя в духе традиционного реализма:

> Гоголевские типы не представляют ничего ни из системы крепостного права, ни из круга помещиков или чиновников в России XIX века. Это метафизические типы, которые существуют повсюду и всегда[8].

Черти у Гоголя часто обретали гражданский статус именно через являвшиеся во сне видения литературных фигур. Пискарев погрузится в чертовы бездны после того, как случайно встретит на Невском проспекте женщину с божественными чертами лица, на самом же деле затронутую тленным духом разврата. Прежде чем хватить себя бритвой по горлу, он будет призывать ее образ во сне, в который он вводит себя с помощью опиума, купленно-

---

6 Ibid. S. 99–100.

7 *Гоголь Н.В.* Избр. соч.: В 2 т. М.: Художественная литература, 1984. С. 394.

8 *Evdokimov P.* Gogol i Dostojewski… S. 167.

го у таинственного перса. Вышеупомянутый Чартков из «Портрета» прежде чем продаться дьяволу пошлости как художник, тоже переживет явленный во сне кошмар, во время тройного драматического пробуждения искушаемый ровно уложенными пачками червонцев.

Под конец жизни Гоголь предпринял путешествие в Палестину. Он желал избавиться от разрушительных приступов уныния, не подобающих христианину состояний мрачной угнетенности духа. Утешения он, однако, не обрел и писал с дороги Василию Жуковскому о пережитой им в Святой Земле иссушенности души и близости искусителя. Евдокимов добавляет:

> Рассеянным жестом он срывает цветы, как мог бы это делать на каком угодно поле и все равно когда. В Назарете, застигнутый дождем, он два дня бездумно проводит в городе, где ведет себя как на глухом полустанке в России, ожидая поезда[9].

Архаическое богословие Гоголя

Ни Достоевский, ни Гоголь не сумели написать, хотя очень того хотели, финальные части своих крупнейших метафизических произведений. Гоголь в муках творил второй том «Мертвых душ», чтобы в отчаянии бросить его в огонь. И Достоевский, о чем теперь уже мало кто помнит, планировал написать продолжение «Братьев Карамазовых». Его героем в противостоянии Ивану, демоническому главному герою первой части, должен был стать ангелоподобный Алеша. Не вышло ни у Гоголя, ни у Достоевского. Задача была нелитературной.

Евдокимов относится к этому совершенно по-другому, ибо толкует и оценивает все творчество Гоголя в контексте серьезных богословских рассуждений писателя, заключенных в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Они содержат почти классическую картину архаически-патриархального христианства в духе московского «Домостроя» XVI века — с добрым царем и справедливыми помещиками. Власть царя, говорит Гоголь в «Переписке», не имеет смысла, если царь не считает себя образом Божиим. Евдокимов одобряет эту мысль, прибавляя, что царская власть должна быть не «властью меча», но «властью сердца и милосердия»[10]. А речь шла, напомним, о хорошо известном Европе и Польше императоре Николае I. Во второй, незаконченной, части «Мертвых душ» Гоголь рисует фигуру губернатора, который сотрудничает

[9] Ibid. S. 162.
[10] Ibid. S. 151–152.

с православными священниками и рассылает по департаментам экземпляры Библии. Мог ли такой роман кому-нибудь удаться? Гоголь знал, что делает, когда бросал недоконченную рукопись в огонь. Тут не справился бы и Достоевский.

Евдокимов, разумеется, видит неуклюжую мертвечину многих эстетических высказываний позднего Гоголя, его «неудачные формулировки», «незаконченные мысли», «пророческие характеры», «нетерпеливый оптимизм»[11]. Однако считает, что все это объяснялось чрезмерным индивидуализмом писателя и его «неукорененностью в экклезиальной общине»:

> Он не консультировался с церковью, не проверял свои взгляды и свое учение ни у одного духовного авторитета. <…> Гоголь во всем самоучка, но не находит в себе вдохновения и руководствуется лишь беспорядочным чтением и весьма индивидуальными религиозными убеждениями. <…> Вера в собственное призвание заменила компетентность[12].

Если бы дело обстояло иначе — а именно таков подтекст рассуждений Евдокимова — Гоголь, вероятно, добился бы своего, его христианство стало бы ортодоксальным, и он бы наверняка написал второй том «Мертвых душ», в котором и сатана Чичиков был бы обращен и спасен.

Да вправду ли? Сам ученый пишет, что Гоголь в последние годы жизни утратил свою прежнюю сократовскую иронию. А без этой иронии не возникло бы ни одного его рассказа, романа или пьесы, ни прежних, ни тех, что так и не были написаны. Объясняя художественное поражение позднего Гоголя, нужно отказаться от всех ссылок на ортодоксальность или неортодоксальность писателя. Ничему не помогает и проводимое Евдокимовым сравнение его высказываний с мнениями многочисленных отцов церкви. Просто-напросто истлел талант писателя и к сожалению, истощилось его воображение.

Смерть была последним аккордом творчества Гоголя. С описания кончины писателя начинает рассуждения о нем Владимир Набоков в «Лекциях по русской литературе»[13]. Гоголь умер в Москве 4 марта 1852 года, не дожив до 43 лет. Он был крайне истощен, его мозг подвергся анемии от острого голодания, которое он навязал себе после приступов черной меланхолии и новых сатанинских

---

[11] Ibid. S. 146.

[12] Ibid. S. 123–124.

[13] *Набоков В.* Лекции по русской литературе. Чехов, Достоевский, Гоголь, Горький, Толстой, Тургенев. М.: Независимая газета, 1999. С. 31–134.

видений. Он опять хотел сражаться с дьяволом — и больше не собирался его обратить.

Достоевский — утешитель?

Перед лицом подобных гоголевских инферналий Достоевскому в труде Евдокимова предстояло сыграть роль утешителя. Сам ученый говорит об этом:

> Талант описывать добро в его живом существовании — это как раз тот дар, что был отвергнут Гоголем. <…> Данте знал ту же самую трудность: его ад весьма достоверен, а рай — малоубедителен. <…> Достоевский питается ужасающим опытом Гоголя и пользуется им. <…> Это Гоголь после покаяния, Гоголь, избавленный от страха, возвращающийся на землю после ужасающего опыта смерти, чтобы осуществить предчувствие своей души. <…> Достоевский знал благодать, знал Любовь, которая уничтожает всякий страх[14].

В согласии с этим Евдокимов явно уклоняется от столь характерных для автора «Преступления и наказания» противоречий и парадоксов. Он представляет его эволюцию от социализма через религиозный скептицизм к христианству как линейный процесс. Но можно ли согласиться с тезисом Евдокимова о том, что после стольких лет отчаяния и неверия Достоевский в конце концов достиг в своем творчестве гармонии и синтеза? Почему в таком случае столь сильно и звучно раздается в его последнем романе крик Ивана, и так жалко и туманно — голос Алеши и старца Зосимы? Так считают не только «безбожники» и «подпольные люди», но и те исследователи и читатели Достоевского, которые стоят на стороне Сони Мармеладовой, князя Мышкина и Алеши Карамазова…

С цитатами из отцов церкви в руках Евдокимов и в случае Достоевского на все находит готовый ответ:

> Если он не написал книгу pro Deo et contra Satanam в форме конструктивной апологии, то лишь потому, что истина Божия не нуждается в защите, она сама по себе наивысшая очевидность[15]. <…> Более внимательный анализ патристической глубины его произведений открывает необычайно верную ортодоксальность Достоевского[16].

---

14 *Evdokimov P.* Gogol i Dostojewski… S. 67.
15 Ibid. S. 274.
16 Ibid. S. 288.

Если в одном из писем Достоевский написал, что следует верить в икону, так как она отражает Бога Невидимого, то Евдокимов тут же комментирует это в духе утешительной ортодоксальности: «Это в точности учение об иконах VII Вселенского собора и св. Иоанна Дамаскина»[17].

Однако сам Достоевский некогда сказал, что он не мастер колыбельных песен. В Польше это давным-давно заметил Рышард Пшибыльский в книге «Достоевский и проклятые вопросы» (1964): «Достоевский сам не хотел быть “утешителем душ”, и поэтому не надо навязывать ему эту роль»[18]…

Не будем делать этого и мы, даже если нас уговаривает Павел Евдокимов — великий знаток патристики и истинного исповедания православной веры.

Покровитель христианской Европы?

Безмерность и бесконечность, вера в личное бессмертие, как говорил Достоевский, необходимы человеку для достойного существования и в бренном мире. Потому-то, как продолжает Евдокимов, «пророк Исайя или апостол Павел — люди Европы»[19]. Этот вопрос остро стоит и сегодня, перед лицом споров о Боге и христианстве в объединяющейся Европе. Евдокимов утверждает, что свое важное место занимает в этом православная Россия. С этим нужно согласиться. Но можно ли принять следующий его тезис, согласно которому Достоевский мог бы быть одним из отцов такой Европы[20]? Трижды нет!

Во-первых, ввиду нехристианских моментов, содержащихся в «Дневнике писателя». Евдокимов пишет:

> Каждый раз, когда публицист брал верх над художником, его взгляд оказывался затуманенным. <…> Идеи Достоевского о Константинополе, Православной церкви, Азии, русском мессианизме, немецкой дипломатии или войне в целом суть нечто преходящее[21].

Как мягко это сказано! А ученый говорит о произведении, где Достоевский выступает как отъявленный националист и популя-

---

[17] Ibid. S. 296.

[18] *Przybylski R.* Dostojewski i «przeklęte problemy». Od «Biednych ludzi» do «Zbrodni i kary». Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964. S. 32.

[19] *Evdokimov P.* Gogol i Dostojewski… S. 195.

[20] Ibid. S. 196.

[21] Ibid. S. 244.

ризатор идеи великой Российской империи, враг немцев, поляков и евреев. «Дневник писателя» дает систематическое изложение тех взглядов, которые в «Бесах» провозглашает националист Шатов:

> Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий Бог, но всегда и у каждого был особый. <…> У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро[22].

Отсюда, призна́емся, одинаково далеко как до католической Европы, так и до православной России.

Во-вторых, Достоевский полностью отвергает культуросозидательные — в том числе и в рамках христианской цивилизации — традиции Аристотеля и Канта. В этом его, кстати, поддерживает Евдокимов, когда утверждает, что Аристотель свел человека к «рациональной животности». «Золотая середина», «умеренное совершенство», «взвешенная добродетель» Аристотеля[23], по мнению Евдокимова, противоречат истинной сути человека как создания с чувствами, страстями, мечтами, восторгом и ненавистью. Кант же, в свою очередь, в мире Достоевского и Евдокимова повинен в том, что конструирует религию в границах разума, отводит человеческую мысль от трансцендентного к имманентному. «Морализм Канта, — пишет Евдокимов, — логически доходит до имморализма Ницше»[24]. В этом суждении о мыслителе из Кенигсберга, суждении поверхностном и несправедливом, я ощущаю несогласие как Достоевского, так и Евдокимова на поиски общей основы для веры и разума. У Достоевского: «Разум и вера исключают одно другое»[25]. Если бы, однако, так обстояло дело в действительности, следовало бы выбросить на свалку львиную долю интеллектуального наследия христианской Европы. Во имя чего же? Наверное, не во имя мистического национализма Достоевского, пусть даже включающего элементы православия.

Наконец, в-третьих, трудно смириться со столь догматически провозглашаемой, как это имеет место у Достоевского, связью этики с верой в загробную жизнь. В 1878 году он так писал в письме к читателю:

---

[22] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. X: Бесы. С. 199.

[23] *Evdokimov P.* Gogol i Dostojewski…. С. 238.

[24] Там же. С. 283.

[25] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. XXIV: Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь—декабрь. Фрагмент: Записи к «Дневнику писателя» 1876 г. Из рабочих тетрадей 1875–1876 гг. С. 147.

> Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? <…> А если так, то почему мне (если я только не надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону и не зарезать другого), не ограбить, не обворовать, или почему мне, если уж не резать, так прямо не жить на счет других, в одну свою утробу?[26]

Однако можно ли такое жестокое убеждение приписать всем без исключения атеистам в мире? Что тогда делать хотя бы с теми гуманистами Европы XX века, которые Бога не принимали, не имели никакой надежды на жизнь будущую, а поступали, тем не менее, в согласии с христианской этикой? В таких ситуациях мне всегда приходит на ум великий Альбер Камю. Неужели и ему недостало бы места в «христианской Европе» Федора Достоевского и Павла Евдокимова?

---

[26] Там же. Т. XXX. Ч. 1: Письма 1878–1881. С. 10.

3. АД РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

О книге Адама Поморского

Уже во введении к своей книге об идейной истории русской литературы от Пушкина до Бродского Адам Поморский предстает перед нами как тот самый «скептик в аду», от которого книга получила свое название[1]. Действительно, ему удалось — как читателю, исследователю и переводчику русской литературы — посетить inferno Достоевского, Ахматовой, Замятина, Бродского. Добавим, что здесь имеется в виду не известный многочисленным русским и нерусским писателям — хотя бы Достоевскому и Сартру — внутренний ад человеческой души и не загробная бездна. Предмет описания автора — «русский ад», находящийся еще на «этом свете». Он обладает политическим и социальным измерениями, а все отсылки к «тому свету» существуют здесь исключительно на уровне стиля и метафоры.

Государство и антигосударство

Речь идет о пространстве поистине «дьявольском», но при этом чисто историческом, которое в течение трех столетий создавали в Москве и Петербурге цари и чиновники, патриархи и еретики, террористы и полицмейстеры, охранка и большевики. Поморский пишет:

> Нигде бытие не определяет сознание так всецело, как в аду. И все же в культурном кругу Европы нового времени особняком стоит русская традиция восприятия собственного государства как ада[2].

Добавим, что и анархизм нигде не принял столь радикальной и эсхатологической формы, как в России во второй половине XIX века — хотя бы благодаря Бакунину. Он неутомимо и бесстрашно

---

[1] *Pomorski A.* Sceptyk w piekle. Z dziejów ideowych literatury rosyjskiej. Warszawa: Open, 2004.

[2] Ibid. S. 9.

сражался — и не только в книгах, но и на баррикадах Дрездена и Парижа — с государством как формой деспотии и с послушными ему войсками.

Поморский с очевидным сочувствием цитирует «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867) Бакунина, где государство со своей регулярной армией представляется как создание немца, цивилизованной бестии, раба по убеждению и палача по призванию. Эта бестия, соединяющая в себе образованность с хамством, хамство с мужеством, систематичность с жестокостью, а жестокость — со своеобразной честностью, истребит или сокрушит десятки, сотни, тысячи людей по легчайшему мановению начальства[3].

Последовавшие за предсказанием Бакунина войны и революции (и «прусские», и «русские») убедительно доказали, что тревогу нужно было бить еще в XIX веке. Русский анархист писал также, что идеалисты (по сути своей нормальные религиозные европейцы), стремясь придать божественный характер творениям человеческих рук и разума, привели в результате к победе грубого материализма[4].

Чистая правда, но ведь и самого автора этих слов, Бакунина, следует признать одним из идейных отцов-основателей ада на земле в России XX столетия. Разве не он, идя стопами Фейербаха и Маркса, написал в трактате «Кнуто-германская империя и социальная революция» (1871), что человек только тогда вновь обретет свободу, достоинство и благосостояние, когда сумеет отнять у Неба все плоды, которые оно отняло у Земли, и вернет их Земле[5]?

А уже в XX столетии большевики, приняв этот совет всерьез, остановились на полпути — дочиста обобрав небо, не предложили взамен ничего хорошего ни земле, ни человеку.

Хирурги и обезьяны

Как в России дошло до того, что созданию и упрочению «полицейского государства» способствовали и его правители, и бунтари, мечтавшие его уничтожить? По мнению автора «Скептика в аду», все началось с церковных реформ патриарха Никона в середине XVII века. Сами по себе разумные, но введенные слишком грубо и жестоко, эти реформы привели к расколу общества на две враждебные друг другу группы: новаторов и консерваторов. Первые в XVIII веке начнут создавать абсолютистское государство и империю, вторые каждое их начинание будут разоблачать как «дьявольское наущение».

---

[3] Ibid. S. 176.

[4] Ibid. S. 97.

[5] *Bakunin M.* Pisma wybrane. Wyboru dokonała i przypisami opatrzyła Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965. T. 2. S. 89.

Царя Петра Великого, который продолжил дело Никона в сфере цивилизации (используя не менее жестокие методы), староверы сочли Антихристом. Поморский тоже упрекает Петра в том, что тот

> …тщательно создавал свой сатанинский, выражаясь современным языком, «имидж». Сюда входили и богохульство, и осквернение святынь, и придворные инсценировки «черных месс», и кальвинистская ересь (в этом его укоряли иерархи Православной церкви, которая после ликвидации патриархии была подчинена бюрократической власти государства)[6].

Добавим, что во время одной из своих гигантских попоек Петр I в качестве издевательства над обычаями и учреждениями Католической церкви созвал на своем дворе «всепьянейший собор». Был здесь и «папа», роль которого играл дьяк Никита Зотов, и даже «польский король» в лице стольника Ивана Бутурлина, который был еще и «епископом Прессбурга»[7]. Любопытно, что подобные «потешные пиры» устраивал уже Иван Грозный, а в XX веке «его маску примерил Сталин»[8]. Поморский напоминает, что эти три правителя (заметим, что Сталин в 30-е годы ссылался на Петра, а после войны — уже на Ивана) жестоко боролись с русской «отсталостью». Однако во имя «передовых идей» они создали в России ад еще хуже, ибо любили «ваять топором по живому»[9].

Идеологическое мышление и идеологическая деятельность в России на протяжении трех веков характеризовались динамичной переменчивостью полюсов. Рай или адская бездна существовали в утопиях и антиутопиях, в официальной и еретической культуре, в славянофильстве и западничестве, в народничестве и марксизме. Понятно, что при этом ад всегда находился на «их» стороне, а рай — неизменно на «нашей»[10].

Автор «Скептика» считает, что большевистский геноцид в СССР — это результат импорта современной цивилизации-революции (а вовсе не плод отечественной традиции)[11]. Можно даже согласиться с этим мнением, не забывая при этом, что западные идеи неизменно приобретали в России совершенно неожиданные обличья.

---

[6] *Pomorski A.* Op. cit. S. 10.

[7] *Serczyk W.* A. Piotr I Wielki. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977. S. 44.

[8] *Pomorski A.* Op. cit. S. 11, 475.

[9] Ibid. S. 11.

[10] Ibid. S. 10.

[11] Ibidem.

Это заметил уже Достоевский, с сарказмом говоря в 1876 году об «несоответственной идее», которая «вдруг падает у нас на человека, как огромный камень, и придавливает его на половину, — и вот он под ним корчится, а освободиться не умеет»[12]. Молодой Владимир Соловьев говорил в этом контексте в 1877 году об «отвлеченных идеях», которые перемещаются сверху вниз (от интеллигенции к народу):

> …отвлеченные учения, выработанные в ученых кабинетах и школах, выходят на улицу и площадь и овладевая сначала сознанием того смешанного и полуобразованного класса людей, который составляет большинство так называемого «общества» или публики, и теряя, разумеется, в этом сознании свою научную обосновку, но сохраняя свой отвлеченный, рассудочный характер, оказывают затем постепенное действие и на сознание коренной основной массы[13].

Они — Достоевский и Соловьев — могли, например, иметь в виду дарвинизм в его применении к социальной сфере. Заметим, однако, что марксистская (с большевистским уклоном) «классовая борьба» привела в России после 1917-го года к результатам, диаметрально противоположным дарвиновскому «естественному отбору»: иной человек превратился в обезьяну.

Один из героев «Скептика в аду» — проницательный юморист и глубокий мыслитель Михаил Зощенко, автор произведений, отражающих казарменный склад ума «гомо советикуса». В 1945 году он написал рассказ для детей «Приключения обезьяны», где главная героиня оказывается стоящей выше советского человека. В августе 1946 года секретарь ЦК ВКП(б) А.А. Жданов в докладе «О журналах “Звезда” и “Ленинград”» выдвинул против писателя серьезнейшие политические обвинения:

> …он изображает советских людей бездельниками и уродами, людьми глупыми и примитивными. <…> Зощенко наделяет обезьяну ролью высшего судьи наших общественных порядков и заставляет читать нечто вроде морали советским людям. Обезьяна представлена как некое разумное начало, которой дано устанавливать оценки поведения людей. [Это] понадобилось Зощенко для того, чтобы вложить в уста обезьяне гаденькую, отравленную антисоветскую сентенцию насчет

---

[12] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май—сентябрь. Л., 1981. С. 24.

[13] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. Т. 2. С. 12.

того, что в зоопарке жить лучше, чем на воле, и что в клетке легче дышится, чем среди советских людей[14].

Кьеркегор, Шариков и Бродский

Поморский показывает, как даже в условиях подобной маразматической действительности все же можно было проявлять человеческое достоинство и человеческие чувства. Он не ищет ответа ни у одного из утопистов или идеологов, а обращается лишь к тем мастерам русской художественной литературы, в особенности XX века, которые своим ироническим отношением к окружавшему их аду заставляли читателей задуматься о его абсурде.

Следующие эссе в книге посвящены Александру Пушкину, Федору Достоевскому, Ивану Бунину, Максимилиану Волошину, Алексею Ремизову, Николаю Гумилеву, Анне Ахматовой, Константину Вагинову и Иосифу Бродскому. В последней статье сборника говорится о том, как молодая Россия — благодаря таким писателям, как Венедикт Ерофеев, Людмила Петрушевская, Татьяна Толстая, Вячеслав Пьецух, а также талантливым художникам-«нонконформистам» (упомянем хотя бы Оскара Рабина) — уже в 70-е годы начала выходить за рамки советской действительности и «совкового» духа[15].

В книге Поморского переплетается множество концепций и идей, восходящих к различным культурным сферам и эпохам. Здесь затрагиваются вопросы политики, эстетики и философии. Автор пишет о России в общем, о «Фаусте», которого сам перевел на польский, о Данте, ибо тот тоже «видел ад». Эпиграф к заглавной статье сборника взят из трактата «Или — или» Кьеркегора:

> Вне всякого сомнения, вершиной комизма была бы ситуация, если бы случайной личности была дана возможность задаться универсальной мыслью, что она является освободителем всего мира[16].

---

[14] Доклад т. Жданова о журналах «Звезда» и «Ленинград» // Звезда. 1946. № 7–8. С. 7–8. Жданов выступал с обвинительной речью против Зощенко и Ахматовой дважды, 15 и 16 августа 1946 года, в актовом зале ленинградского Смольного перед партийным активом и перед писателями города. Постановление ЦК о ленинградских журналах «Звезда» и «Ленинград» от 14 августа 1946 года тогда еще опубликовано не было. Выступление Жданова впервые обнародовала «Правда» в № 225 (10307) от 21 сентября 1946 года под заглавием «Сокращенная и обобщенная стенограмма докладов т. Жданова на собрании партийного актива и на собрании писателей в Ленинграде». Сегодня цитируемые мною фрагменты можно найти в книге Бернгарда Рубена «Зощенко», изданной в 2006 году в Москве «Молодой гвардией» в серии «Жизнь замечательных людей» (С. 271–272).

[15] *Pomorski A.* Op. cit. S. 467–471.

[16] Ibid. S. 13.

Разве это не звучит как по-прежнему актуальное — к сожалению, и в Польше, и в России, и вообще во всей Европе XXI века — предостережение перед появлением некоего «нового человека», «грядущего хама», пришествие которого предвидел Дмитрий Мережковский уже после 1905 года? И не его ли — как Шарикова — так убедительно изобразил в 1925 году Михаил Булгаков в «Собачьем сердце», а в Польше Юлиуш Каден-Бандровский в 1932 году в романе «Матфей Бигда» (о «крестьянском премьер-министре»)?

Поморский напоминает, что похожие антиинтеллигентские «рожи» видел и Александр Блок. 14 ноября 1911 года в дневниковой записи он почти осязаемо передал нам ощущение приближающегося большевизма:

> Выхожу из трамвая (пить на Царскосельском вокзале). У двери сидят — женщина, прячущая лицо в скунсовый воротник, два пожилых человека неизвестного сословия. Стоя у двери, слышу хохот, начинаю различать: «ишь… какой… верно… артис…». Зеленея от злости, оборачиваюсь и встречаю два наглых, пристальных и весело хохочущих взгляда. Пробормотав «пьяны вы, что ли?», выхожу, слышу за собой тот же беззаботный хохот. <…> *Эти* ужасы вьются кругом меня всю неделю — отовсюду появляется страшная рожа, точно хочет сказать: «Ааа, ты вот какой?»[17]

Иосиф Бродский — один из тех героев книги Поморского, благодаря которым подобное «восстание масс»[18] оказалось не столь повсеместным, как ожидали его пророки и творцы. История поэта начинается с его «ленинградского дела» 1964 года, свидетельство о чем оставила для нас несломленная Фрида Вигдорова. Общественный обвинитель, некий Ф. Сорокин, во время процесса над писателем сказал:

> Бродского защищают прощелыги, тунеядцы, мокрицы и жучки. Бродский не поэт, а человек, пытающийся писать стишки. Он забыл, что в нашей стране человек должен трудиться, создавать ценности: станки, хлеб. Бродского надо заставить трудиться насильно. Надо выселить его из города-героя. Он — тунеядец, хам, прощелыга, идейно грязный человек. Почитатели Бродского брызжут слюной. А Некрасов сказал:

---

[17] Ibid. S. 135; *Блок А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1960–1963. Т. 7: Автобиография 1915. Дневники 1901–1921. С. 87–88.

[18] Это, конечно, термин Хосе Ортеги-и-Гассета (1883–1955), испанского писателя и мыслителя. Ср.: *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Пер. А. Гелескула. М.: АСТ, 2008. Книга вышла впервые по-испански в 1930 году.

Поэтом можешь ты не быть,
Но гражданином быть обязан.

> Мы сегодня судим не поэта, а тунеядца. Почему тут защищали человека, ненавидящего свою родину? Надо проверить моральный облик тех, кто его защищал[19].

Поморский точно подмечает:

> Этого дела поэт может и «не помнить», как он сам утверждает, но это не умаляет его значения для развития личности Бродского. Вероятно, это развитие вытеснило само «дело» из его памяти: у Бродского поразительно трезвый взгляд на вещи, без злопамятства. Если бы он остановился на том «деле», неустанно «помнил» его на протяжении четверти века, то не было бы Поэта[20].

Слишком плотная форма

«Скептик в аду» — это заново составленный сборник эссе и статей, многие из которых уже публиковались в польских изданиях переводов русских писателей — героев этой книги. Тот, кто читал переводы Поморского, превосходные, как и оригиналы Николая Гумилева, Константина Вагинова, Бенедикта Лившица, Максимилиана Волошина, Варлама Шаламова, ОБЭРИУТов, Федора Достоевского, Натальи Горбаневской, Анны Ахматовой, Велемира Хлебникова, Осипа Мандельштама — знает, что это особое пространство, требующее отдельного описания.

У Поморского есть и собственный исследовательский стиль — по его выражению, «неакадемический», с «отступлениями повествования»[21], но от этого отнюдь не более простой или легкий для восприятия. Однако если читатель сумеет пробиться через эту густую оболочку, то прикоснется к мыслям глубоким и оригинальным. Каждый текст заслуживает тщательного прочтения и размышления. У Бунина, как пишет Поморский, был «хищный глаз», то есть «жестокая резкость детальнейшего видения своего места в жизни и самой жизни в ее природной, чувственной форме»[22]. Будучи «феноменалистом» в духе Шопенгауэра и Льва Толстого,

---

[19] *Pomorski A.* Op. cit. S. 437; Второй суд над И. Бродским (Запись Ф. Вигдоровой) // *Эткинд Е.* Процесс Иосифа Бродского. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1998. С. 163–164.

[20] Ibid. S. 429.

[21] Ibid. S. 7.

[22] Ibid. S. 50–51.

Бунин существовал «в сфере натуры, а не культуры»[23]. Именно поэтому человек XX столетия, прошедший все круги исторического ада, видит «слабость бунинской философии искусства и философии человека»[24].

Проницательное эссе о Максимилиане Волошине, который, в чем сурово упрекал его Бунин, «при виде накрытого стола был готов прервать любой, даже самый горячий метафизический спор»[25], заканчивается трагическим, но прекрасным эпилогом:

> В августе 1932 года астма с осложнениями (воспаление легких) принесла этому жизнелюбивому человеку желанную смерть. Ему было пятьдесят пять лет, но он выглядел глубоким стариком.
>
> С чудом граничит тот факт, что вторая жена поэта, Мария Волошина (1887–1976), беззаветно преданная памяти мужа, сумела в самые страшные годы сталинского террора и войны сохранить дом и бесценный архив. До последних дней она оставалась смотрителем музея, созданного в Доме Поэта[26].

Ровесником Волошина был Алексей Ремизов, автор книги «Взвихренная Русь» (1927), который эмигрировал из России и прожил во Франции до своей смерти в 1957 году. Прозу Ремизова нужно читать вслух, утверждал со знанием дела польский писатель и живописец Юзеф Чапский, ибо только так можно сохранить ее звучание и ритм фразы. Чапский говорил, что «достаточно лишь немного окунуться в этот мир», чтобы «почувствовать звуковое убожество собственных слов… опошление языка гладкими, истертыми, уже тысячи раз бессмысленно повторенными оборотами»[27]. Используя «сказ», то есть разговорный, а иногда даже плебейский, язык, Ремизов усиливает «эффект отстранения» («отчуждения») и подчеркивает принципиально различное видение мира рассказчиком и самим автором.

Следующий герой книги Поморского — Евгений Замятин, показанный как «вечный еретик», обращавший острие своей иронии против бесчеловечной идеологии рубежа XIX—XX веков. В антиутопии «Мы» (1920) он изобразил картину сбывшегося тоталитарного апокалипсиса, основанного на культе цивилизации, вытравляющем

---

[23] Ibid. S. 52, 65.

[24] Ibid. S. 65.

[25] Ibid. S. 90.

[26] Ibid. S. 128.

[27] *Czapski J.* Montagnes russes // Czapski J. Tumult i widma. Paryż: Instytut Literacki, 1981. S. 179.

естественные порывы человека, а также на подавляющем свободу личности, управляемом сверху коллективизме[28].

Но самым новаторским представляется обширный текст об Анне Ахматовой, где ее раннее творчество рассматривается в контексте будущих трагических событий, через призму зрелых произведений поэтессы — «Поэмы без героя» и драмы «Энума Элиш» («Когда наверху»)[29]. В 1924 году она сама писала о «дантовском» характере своей Музы:

Когда я ночью жду ее прихода,
Жизнь, кажется, висит на волоске.
Что почести, что юность, что свобода
Пред милой гостьей с дудочкой в руке.
И вот вошла. Откинув покрывало,
Внимательно взглянула на меня.
Ей говорю: «Ты ль Данту диктовала
Страницы Ада?» Отвечает: «Я»[30].

В эссе «Гумилев и сорочесть»[31] Поморский смело сопоставляет отца русского акмеизма с философом Эдмундом Гуссерлем. Впрочем, обо всех русских акмеистах он безапелляционно утверждает, что в своем творчестве они были близки феноменологии, то есть «эйдетичны»[32]. В их поэзии «сущность» всегда господствовала над импрессионистским восприятием явлений и над сознанием персонажей и лирического героя. Это можно сравнить с позицей «лирического я» в стихотворении «Сорочесть» из тома «Король Попель и другие стихотворения» (1962) Чеслава Милоша:

Тот же и не тот же я шел через дубраву,
Изумляясь, что муза моя, Мнемозина,
Хранит неослабевшим мое изумленье.
Сорока затрещала, и я сказал: сорочесть,
Что есть сорочесть? Ведь в сорочье сердце,
В ноздрю над клювом, и в тайну полета,

---

[28] *Pomorski A.* Op. cit. S. 148–199.

[29] Ibid. S. 225–337. В самом начале этого эссе, озаглавленного «Анна всея России», Поморский утверждает, что «Ахматову надо читать с конца» (Ibid. S. 225).

[30] *Ахматова А.* Муза // Ахматова А. Победа над судьбой. Т. 2: Стихотворения. М.: Русский путь, 2005. С. 8.

[31] *Pomorski A.* Op. cit. S. 200–224. В заглавии этого текста Поморский отсылает к известному стихотворению Чеслава Милоша «Сорочесть» (1962).

[32] В феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938) «эйдетическая редукция» — это отвлечение от всех фактических различий и созерцание чистой сущности, в отличие от эмпирического факта.

Взмывающего вверх при каждом сниженьи,
Я никогда не вникну — она непостижима.
Но если сорочести нет в природе,
То и моя человечность не существует.
Кто бы мог подумать, что так, через столетья,
Я возвращусь к спору об универсалиях.
(Перевод с польского Александра Бондарева)

Но позволительно ли использовать столь абстрактные термины для описания чудесных в своей конкретности стихотворений Ахматовой и Мандельштама? Ведь для них был важен вовсе не абстрактный «смысл жизни», не трансцендентные и отдаленные от человека идеи и формы, но сама жизнь — прекрасная, чувственная и добрая. Вот строки 1909 года совсем еще юного Осипа Мандельштама:

Дано мне тело — что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?
За радость тихую дышать и жить
Кого, скажите, мне благодарить[33]?

Это правда, что акмеизм в России был, по словам того же Мандельштама, проявлением «тоски по мировой культуре»[34], но именно эта культура в новое время представлает человека как существо и духовное, и плотское. А сюда уже никакая феноменология, особенно гуссерлевская, никогда не проникнет.

Я не согласен с утверждением Поморского, что «акмеизм — это поэзия сущности, а не существования»[35]. Мне кажется, что дело об-

[33] *Мандельштам О.Э.* Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. проф. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. М.: Терра, 1991. Т. 1: Стихотворения. С. 6.

[34] *Pomorski A.* Op. cit. S. 414. Так именно поэт определил сущность акмеизма на встрече в ленинградском Доме печати в феврале 1933 года (Из воспоминаний Сильвии Гитович об Анне Ахматовой — в архиве Евгения Эмильевича Мандельштама). Немножко по-другому представляет это вдова поэта, Надежда Яковлевна Мандельштам: «На вопрос, что такое акмеизм, О. М. ответил: "Тоска по мировой культуре". Это было в тридцатых годах либо в Доме печати в Ленинграде, либо на том самом докладе в воронежском Союзе писателей, где он заявил, что не отрекается ни от живых, ни от мертвых» (*Мандельштам Н.* Воспоминания. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1970. С. 264. Гл. «Италия»). Добавим, что из польсих поэтов XX столетиия по «мировой культуре» наиболее, пожалуй, «тосковал» Збигнев Херберт. Не случайно недавно обратил на это внимание его русский переводчик Леонид Цывьян: *Цывьян Л.* Господин Когито Збигнев Херберт // Херберт З. Варвар в саду / Пер. с польск. Л. Цывьяна. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2004. С. 8.

[35] *Pomorski A.* Op. cit. S. 245.

стоит как раз наоборот: у Мандельштама, да и у Ахматовой, к Богу, к символу мы приходим через конкретную личность и через «эту вещь». Если Ахматова пишет: «Сжала руки под черной вуалью», то мы видим конкретную руку и вуаль, а не идею.

Евгений Рейн сказал в связи с этим:

> Акмеисты дали нам более вещную, более, как известно, конкретную форму. Для них роза это была реальная роза, а не цветок духовный. Подать текст можно только через конкретные вещи, которые нас окружают. Стакан — прежде всего стакан, а потом уже — символическое изображение емкости[36].

Но в этой книге говорится не только о вещах, имеющих принципиальное значение. Любознательный и всегда хорошо осведомленный, автор также не прочь приоткрыть завесу тайны над вещами гораздо менее существенными, но оттого не менее важными. Например, польские читатели узнаю́т от Поморского, который ссылается на интервью Адама Михника с сэром Исайей Берлином, что знаменитая ночь, которую провели вместе английский философ с Ахматовой, так и не стала романтической…[37]

Можно, наконец, вздохнуть с облегчением.

И ада не будет уже

С отдельными тезисами Поморского наверняка будут не согласны специалисты по тем или иным авторам. Однако им следует помнить, что в текстах «Скептика в аду» непоколебимо господствует принцип, сформулированный Джордано Бруно: «Se non è vero, è ben trovato» («Если и не правда, то славно придумано»).

Выскажу лишь одно замечание. Автор внес в свои ранее уже опубликованные статьи некоторое количество добавлений, передающих взгляд на Россию как на инфернальное пространство. Но не слишком ли их много? Сколько русских — друзей Поморского, которых он переводил на польский, — согласились бы сегодня с тем, что их молодость прошла в «аду», а единственным спасением для них был «скептицизм»? Или что вся история России от Ивана Грозного до 1991 года — это некое «инфернальное пространство-время». Ведь одно дело — бездна Колымы, из которой сумел вырваться живым

---

[36] В Иерусалим — через Афины, Петербург и… Краков. Беседа с Евгением Рейном. Беседовали Гжегош Пшебинда, Януш Свежий // Русская мысль. Париж. 22–28.01.1998. № 4206. С. 8.

[37] *Pomorski A.* Op. cit. S. 342; Dobrzy ludzie budują gilotyny // Gazeta Wyborcza. 12–13.08.1995.

Шаламов, и совсем другое — несмотря ни на что! — Россия Николая I не говоря уже о периоде брежневского «застоя».

Так или иначе, но империя отошла в небытие. Тот «ад» больше не существует, однако скептики еще могут пригодиться и России, и Польше. Хотя бы для того, чтобы воспрепятствовать господству какой-нибудь, выражаясь словами автора, «полулюмпенской богемы тусовщиков-недоучек»[38]. Но, в конце концов, зачем-то у нас есть Ахматова, Мандельштам и Бродский, зачем-то русские переводят Милоша, Шимборскую и Ружевича, а Адам Поморский заново (и великолепно) — «Братьев Карамазовых» и «Бесов»?

В Варшаву, Краков, Гданьск, Познань и Вроцлав вновь охотно приезжают представители старшего и молодого поколений российских писателей: Андрей Битов, Олег Павлов, Денис Гуцко, Сергей Гандлевский, Андрей Дмитриев, Асар Эппель, Вячеслав Пьецух, Владимир Салимон, Дмитрий Быков, Татьяна Толстая, Максим Амелин, Антон Уткин, Наталья Иванова. Кто-то — как автор «Пушкинского дома» Андрей Битов, приехавший к нам в мае 2004 года — посетил Польшу после тридцатилетнего перерыва, другие приезжают в первый, но не в последний раз[39].

---

[38] *Pomorski A.* Op. cit. S. 405.

[39] После 2004 года наступил, однако, довольно продолжительный (четырех- или пятилетний) момент «застоя» в литературных польско-русских контактах. Но и тогда у нас побывали очень популярные в Польше Александра Маринина и Борис Акунин. На IV фестивале детектива (Варшава, Краков, Люблин, Познань, Гданьск, 2008) почетную премию за свое творчество получил Леонид Юзефович. В 2008 и 2009 годах в Варшаву, Краков, Люблин, Кельцы и Вроцлав приезжал Захар Прилепин. В 2010 году, уже только в Краков, в Ягеллонский университет прибыла сильная группа писателей и критиков в рамках продолжающегося до сих пор проекта «Траектория чтения. Контексты современной русской литературы»: Ирина Лукьянова, Владимир Маканин, Дмитрий Быков, Дмитрий Бак, Елена Шубина, Татьяна Соловьева. Материалы из дисскусии были опубликованы 7 февраля 2011 года под заглавием «Проза о современной войне» в «Книжном обозрении» (№ 3 (2301). С. 8–9). Иногда в Польшу приезжает также — главным, однако, образом, лишь по пути в Германию — Владимир Сорокин. Только что по-польски вышел его роман 2008-го года «Сахарный Кремль» (*Sorokin W.* Cukrowy Kreml. Tłumaczyła Agnieszka Lubomira Piotrowska. Warszawa: W.A.B., 2011). В апреле 2012-го в Институте восточнославянской филологии Ягеллонского университета произошла вторая польская встреча из цикла «Траектория чтения. Контексты современной русской литературы», на этот раз под заглавием «История, перекованная в литературу», в которой приняли участие Леонид Юзефович, Павел Басинский, Дмитрий Бак и Елена Шубина, теперь уже как заведующая отделом современной прозы в московском издательстве АСТ.

4. РОССИЯ В ПРЕДДВЕРИИ СТРАШНОГО СУДА

О книге Виктора Ерофеева «Энциклопедия русской жизни»

По мнению Виктора Ерофеева, величайшее, а ныне, пожалуй, уже единственное богатство русских — их язык, полученный в дар от Бога. Вековые ценности русской речи, подобно библейскому таланту, следует сегодня не только защищать, но и приумножать. Сам писатель в этой области сделал уже очень много, особенно как исследователь русской и западноевропейской мысли и литературы.

Проклятые вопросы

Том эссе В. Ерофеева «В лабиринте проклятых вопросов» (1990), посвященный творчеству Василия Розанова, Николая Гоголя, Федора Достоевского, Льва Шестова, Федора Сологуба, Владимира Набокова, Леонида Добычина, Алексея Лосева, Иосифа Бродского, Александра Солженицына, Варлама Шаламова, Артура Рембо, Бориса Виана, Луи-Фердинанда Селина, Жана-Поля Сартра, Альбера Камю, Алена Робб-Грийе стал сегодня уже классикой жанра. Относящиеся к Достоевскому страницы, пожалуй, представляют собой лучшее, что написано об авторе «Братьев Карамазовых» в мировой литературе. Оппонируя как Достоевскому, так и его демоническому герою Ивану Карамазову, Ерофеев формулирует свое этическое кредо.

> «Если Бога нет — не все позволено», что в сочетании с «если Бог есть — не все позволено» дает нам право сделать вывод, что

> человеку дозволяется не всякое действие, *независимо* от существования Бога[1].

Несчастья России, по мнению Ерофеева, проистекают из того, что три вышеприведенных силлогизма не получили здесь признания. Те, кто отверг Бога, чаще всего поступали, следуя принципу «все позволено». Метафизики, в свою очередь, занимались поисками русского бога, то есть проявления вечности в земном мире социальных институций: «Русский Бог качался, как зуб, и большевики его вырвали разом»[2].

Происходило это все с огромным ущербом для личности и свободы человека. Россия в отличие от Запада не пережила по-настоящему свою эпоху Просвещения. Ерофеев пишет:

> Не будешь уважать другого, тебя не будет. На этом контракте Запад держится двести лет. Банальность посыла окупается кофмортным результатом[3].

Россия же существует исключительно посреди того «живописного» пейзажа, в котором Иван Грозный убивает своего сына («Иван Грозный — это русский ренессанс»)[4], а мать на вопрос ребенка, что же, собственно, «значит быть русским?», бьет «засранца» наотмашь. Свой русский рассказ под названием «Мама» Ерофеев конструирует в духе учебника по истории Российской империи для средней школы:

> Почему мама не захотела ответить сыну на поставленный вопрос? По какой причине она стала его бить? Убила ли она его в конце концов, или сын все-таки выжил?[5]

Данный фрагмент я нахожу в польском издании «Энциклопедии русской души» Виктора Ерофеева, который вчуже производит впечатление постмодернистского литературного скандала[6].

Серый и человеческая масса

---

[1] *Ерофеев В.* Вера и гуманизм Достоевского // Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М.: Союз фотохудожников России, 1996. С. 73.

[2] *Он же.* Энциклопедия русской души. СПб.: Азбука, 2010. С. 196.

[3] Там же. С. 37. Фрагмент «Русская правда».

[4] Там же. С. 30. Фрагмент «Живописность».

[5] Там же. С. 31–32.

[6] *Jerofiejew W.* Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią. Przełożył, posłowiem i glosarium opatrzył Andrzej de Lazari. Warszawa: Czytelnik, 2003.

Вопреки названию, произведение это — вовсе не энциклопедия и не дискурсивный трактат о русском складе ума. Сам автор определяет свое произведение как роман. Здесь есть главные и второстепенные герои, есть общая фабула и действие, разбитое на эпизоды, тысячелетняя история Руси-России и ее громадное пространство от Калининграда до самого Владивостока. Главным действующим лицом и одновременно носителем той самой «русской души» из названия оказывается некто Серый, виновник и олицетворение всех бед и несчастий России. Это ее жестокий тиран и одновременно терпеливый папаша, мистик и эмпирик, ненавидящий русских носитель представления о России как о сверхдержаве. Чаще всего он бьет исподтишка, из-за угла, но и сам готов покорно сносить удары. Это такой русский «всечеловек» с бородатым обликом Ивана Грозного, напоминающий при этом Петра Великого, который резал русские бороды вместе с головами («Бороды брил, стрельцам головы рубил»[7]). Палач и сиделка, персонификация русского народа и символ его жестокой власти. В советские времена он бывал диссидентом и эмигрантом, но на закате XX века умеет также вести себя как «новый русский». Одна его черта неизменна:

> Среди противоречивых истин, которые составляют сущность Серого, есть одна, кажущаяся мне несомненной. Это склонность к саморазрушению[8].

Интрига проста, как действие в виртуальном комиксе. Американская (Грегори Пек) и российская (Пал Палыч, на которого работает тридцатилетний бизнесмен Саша) разведки ищут Серого, то есть персонифицированную «русскую душу», которая на протяжении столетий строила рабскую империю, тормозила реформы и способствовала цивилизационной нищете русского народа и нации. Грегори Пек, которого российский читатель может признать за alter ego Збигнева Бжезинского, делает это ради ослабления России:

> Он считал, что Россия неисправима и ее ослабление благожелательно для всего человечества. Любой провал России на Украине, в Прибалтике, Чечне, Ираке, где угодно, он воспринимал с облегчением[9].

---

[7] *Ерофеев В.* Указ. соч. С. 50. Фрагмент «Россия и Африка».
[8] Там же. С. 86–87. Фрагмент «Геометрия крыла».
[9] Там же. С. 67. Фрагмент «Американский шпион».

Российская разведка в своей погоне за Серым представляет в свою очередь «элиту власти» современной Российской Федерации, власти, корни которой уходят во времена сталинских и брежневских структур:

> Раньше мы были сами знаете кем, — грустно сказал Пал Палыч. — Нарушали права человека. Рубили головы. Вообще нарубили дров. А теперь идем к нормальной цивилизации. У нас не все получается, много дряни, но мы искренне стараемся и в душе — демократы[10].

Итак, драма современной России заключается и в том, что для достижения нормальности опять требуется кого-то убрать — на сей раз Серого: «В той жизни, где метро, булочная, издатели, дети, Серого нет и быть не может»[11].

Испорченный язык и девушки

Надо признать, на сей раз Ерофеев не очень-то способствовал умножению богатства русской речи. В «Энциклопедии», наряду с историософским дискурсом, присутствуют весьма жесткие вульгаризмы и непристойное описание физиологических отправлений человека. Особенно достается девушкам в России, которые, как правило, «трахаются сто восемьдесят дней в году»[12]. Другие цитаты приводить не стоит. Они могут вызвать отторжение у читателя, даже если представить себе, что через испорченный язык писатель показывает деградацию самой действительности. Ерофеев утверждает, что вульгаризмы в России на протяжении столетий были неотъемлемым элементом ее лексики. Именно в них накапливалась и находила выход агрессия русского народа, переносившаяся с речи на реальность. Будучи постмодернистом, писатель с помощью иронии стремится теперь уничтожить вульгаризмы изнутри, превратить их в явление комическое.

Иногда это даже удается, но по большей части это бывает комизм ситуационный, который остался бы и в том случае, если бы из описания были изъяты все вульгарные выражения. Из главки «Вышний Волочёк»:

> Общественные сортиры в России — это больше чем тракт по отечественной истории. Это соборы. С куполами не вверх, а вниз. <…> Я много видел чудесных сортиров, они все так или иначе

[10] Там же. С. 64. Фрагмент «Соцарт».
[11] Там же. С. 137. Фрагмент «Новая встреча».
[12] Там же. С. 171. Фрагмент «Любовь».

> недействующие, подспудно обличающие философскую суету Запада, но нигде больше не видел такого византийского чуда, как в Вышнем Волочке. Там перегородка между женским и мужским отделениями идет не по низу, а по верху, от потолка. Голов не видно, а все остальное — как на витрине[13].

История футбола в России

Анджей де Лазари перевел на польский «Энциклопедию русской души», будучи глубоко убежденным в том, что это имеет смысл. В послесловии он обращает внимание на сходство энциклопедических фрагментов данного произведения с «Философическим письмом» Петра Чаадаева 1829 года. Это полная драматизма картина России как страны, оставленной Провидением, в которой не видно прогресса, нет цивилизации и нет серьезных перспектив на будущее[14].

То же самое и у Ерофеева, причем его пессимизм зиждется на еще более глубоком фундаменте, чем это было во времена Николая I. В главке «История национального футбола» дается описание огромного стадиона, на котором еще со времени Петра I в России идет проигранный для Европы поединок с Азией. Несмотря на усилия, прилагавшиеся Александром II, Хрущевым и Горбачевым, русский народ-нация предпочитал подчиняться Александру III, Ленину, Сталину и Брежневу. Ельцин в свой первый президентский срок еще играл по-европейски, но под конец второго растерялся, остановился и не знал, по каким воротам бить. Россия проиграла свой XX век:

> Петр Первый повел мяч в Европу, ударил, промахнулся — разбил окно.
> Сборная команда мужиков с бородами погнала мяч в Азию.
> Задрав юбки, Екатерина Великая перехватила инициативу.
> Павел отобрал мяч и погнал его в сторону азиатских ворот.
> Александр Первый, завладев мячом, отправил его в сторону Европы.
> Николай Первый погнал его в сторону Азии.
> Его сын, Александр Второй, отбил его далеко в сторону Европы.
> Александр Третий отфутболил мяч в Азию.
> Николай Второй побежал трусцой в западную сторону.
> Ленин повел мяч в сторону Азии.
> Сталин, с подачи Ленина, забил гол.

---

[13] Там же. С. 52–53.

[14] *De Lazari A.* Od tłumacza // Jerofiejew W. Op. cit. S. 212–215.

Счет стал 100:0.
Хрущев начал с центра поля и сам не зная почему, погнал мяч в Европу.
Брежнев отправил его в Азию.
Горбачев играл на европейской стороне поля.
Ельцин продолжил его игру, но во втором тайме растерялся. Стоит и не знает — куда бить.
Раздался свисток. Кончился *пропущенный* век[15].

Выходит, Россия по-прежнему выглядит как «живое Средневековье», «без средневековых символов веры»[16], как «масса, превращена волей случая в электорат, имеет голос и ничего общего не имеет с демократией»[17]:

> За фасадом большого города, в недрах «убитых» коммунальных квартир, с гнилым серпантином наружной электропроводки, «жучками», крючками, затворами, синюшными стенами, битыми стеклами, рассохшимися подоконниками, оторванными дверными ручками, тазами, затхлостью, там, где улица начинается с коридора, трубы слезятся, в уборных дворовый холод и голая лампочка, расселена Русь, которая до сих пор продолжает допетровские времена[18].

Неужели не найти никакого света в этой «российской пещере»? Неужели это Страшный суд, который вершит Ерофеев над Россией и ее будущим в XXI веке? Разумеется, нет. Литература должна здесь действовать как очистительная метафора. Для того чтобы преодолеть «русскую душу», надо ее сначала реконструировать и описать по частям. Писатель боится России непредсказуемой и мистической, в которой «бандит дарит тебе шоколадку, а первоклассник отрезает тебе тупым ножом яйца»[19].

С Западом или на дне

Однако после 11 сентября 2001 года будущее его страны видится Ерофееву в более оптимистическом свете, по уже предполагаемому принципу «или-или»:

---

15 *Ерофеев В.* Энциклопедия русской души. С. 39–40.
16 Там же. С. 137, 139.
17 Там же. С. 141.
18 Там же. С. 138.
19 Там же. С. 201.

> Когда поздним вечером 11 сентября я проходил возле посольства США <…> то на асфальте увидел море цветов и зажженные свечи. Этот стихийный акт сочувствия в моей стране — уставшей и ставшей равнодушной вследствие собственных бед — нечто исключительное. <…> В этом контексте события 11 сентября 2001 года сыграли положительную роль в истории России. Нет, россияне не сделали выбор, скорее потеряли возможность его сделать. Иного пути, кроме того, которым идет Запад, для них уже просто нет. За исключением пути, ведущего в пропасть[20].

В «Энциклопедии русской души» как раз и дается описание этой пропасти с исключительной, откровенной беспощадностью.

[20] *Jerofiejew W.* Rosja — kraj o nazbyt otwartej przyszłości // Newsweek. Warszawa. 15.09.2002. № 37. С. 50.

5. МИХАИЛ БУЛГАКОВ В ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ И В ПОЛЬШЕ

О книге Бориса Соколова

Переведенная на польский книга Бориса Соколова «Булгаков. Энциклопедия» содержит более сотни информативных статей, подробнейшую хронику жизни и творчества писателя, почти двести фотографий[1]. Статьи посвящены как реальным людям (родителям, двум братьям, трем сестрам, трем женам, Ленину, Сталину, Троцкому, Бухарину), так и литературным персонажам (Абадонне, Берлиозу, Иешуа Га-Ноцри, Понтию Пилату, Жоржу Бенгальскому). Обстоятельно говорится обо всех важнейших произведениях писателя — от «Адама и Евы», «Блаженства» и «Белой гвардии» до «Мастера и Маргариты» и «Кабалы святош».

Есть здесь и такие статьи, как «Кант Иммануил», «Масонство», «Демонология», «Нехорошая квартира», «Великий бал у сатаны», «Христианство». Особую группу составляют русские мыслители первой половины XX века — Николай Бердяев, Павел Флоренский, Лев Шестов, — которые, по мнению Соколова, существенно повлияли на представления Булгакова о Боге, человеке и сатане. Каждый читатель найдет в Булгаковской энциклопедии что-то для себя, независимо от степени знакомства с предметом. Некоторые сведения могут стать полной неожиданностью даже для посвященных.

Украинцы, евреи и польский вопрос

Генрик Сенкевич (1846–1916) — один из немногих иностранных писателей, которым Соколов посвятил отдельную статью. Исследователь установил, что имя автора «Огнем и мечом» упоминается в произведениях Булгакова только один раз, в «Белой гвардии», зато в очень примечательном историческом контексте. Говоря

---

[1] *Sokołow B.* Michaił Bułhakow. Leksykon życia i twórczości. Warszawa: TRIO, 2003. Tłumaczenie Alicja Wołodźko-Butkiewicz, Iwona Krycka, Jolanta Skrunda.

о крестьянских восстаниях на Украине в 1918 году, Булгаков пишет: «И в польской красивой столице Варшаве было видно видение: Генрик Сенкевич стал в облаке и ядовито ухмыльнулся»[2]. Эта сцена, как убедительно доказывает автор энциклопедии, непосредственно восходит к трагическому образу из самых первых фраз романа «Огнем и мечом», где Сенкевич в апокалиптических красках рисует восстание Хмельницкого:

> Над Варшавой являлись во облаке могила и крест огненный, по каковому случаю назначалось поститься и раздавали подаяние, ибо люди знающие пророчили, что мор поразит страну и погибнет род человеческий[3].

В начале «Белой гвардии», в самом первом абзаце, Булгаков по-своему пародирует Сенкевича:

> Велик был год и страшен был год по Рождестве Христовом 1918, от начала же революции второй. Был он обилен летом солнцем, а зимою снегом, и особенно высоко в небе стояли две звезды: звезда пастушеская — вечерняя Венера и красный дрожащий Марс[4].

Сенкевич представлен у Булгакова в образе Кассандры, чьи трагические предсказания о судьбе Украины, сделанные на основе событий, произошедших в середине XVII века, сбылись в 1918 году в Советской России. Известно, что автор «Огнем и мечом» считал возможным политический альянс украинских казаков с Польшей, Булгаков же был против любых попыток отделения Украины от России. Тем не менее оба писателя, польский и русский, одинаково оценивали вектор народного движения на Украине — как бунт, который ведет народ к гибели. Булгаков опирался на впечатления от нескольких дней службы в частях Семена Петлюры, куда он был насильственно мобилизован в феврале 1919 года в Киеве. Писатель был поражен тем, с какой легкостью петлюровцы переходят на сторону большевиков. Булгаков относился к ним как к бандам обычных уголовников, воюющих за свои собственные интересы и с одинаковой враждебностью относящихся ко всем: белым, красным, немцам, полякам и даже к самому Петлюре. К атаману Булгаков

---

[2] *Соколов Б.* Энциклопедия Булгаковская. М.: Локид; Миф, 1997. С. 418; *Булгаков М.* Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита. М.: Художественная литература, 1973. С. 73.

[3] *Соколов Б.* Указ. соч. С. 418. Ср.: *Сенкевич Г.* Огнем и мечом / Пер. А.И. Эппель. М.: АСТ: Астрель: Политграфиздат 2010. С. 5.

[4] *Соколов Б.* Указ. соч. С. 418; *Булгаков М.* Указ. соч. С. 13.

тоже относился очень негативно и поэтому показал его в «Белой гвардии» как человека, знающегося с нечистой силой. Камера, из которой в романе освободили Петлюру, обозначена номером 666 (из статьи «Петлюра Семен»)[5].

Возвращаясь к Сенкевичу, Соколов обращает внимание еще на одно его произведение, роман «Омут» (1909–1910), который мог повлиять на оценку в «Белой гвардии» тех идейно-политических доктрин начала XX века, которые вдохновляли и поддерживали всяческие народные бунты, уничтожающие в результате и интеллигенцию и сами народные массы:

> В «Белой гвардии» изображение стихии крестьянского мятежа на Украине перекликается не только с «Огнем и мечом», но и с «Омутами». Здесь Сенкевич под впечатлением событий революции 1905–1907 гг. и постепенного погружения всего мира в пучину военной конфронтации, приведшей в конце концов к Первой мировой войне, гениально предвидел потрясения и страдания, выпавшие на долю человечества в XX в. Он показал опасность доктрин, могущих провоцировать массовый стихийный взрыв возмущения черни, а также безразличие носителей этих доктрин к судьбе народа, к жизням людей, от имени и во имя которых они выступают. Героиня романа, 16-летняя скрипачка Марина Збыстовская гибнет во время революционного погрома, защищая свою скрипку. Эта смерть становится как бы следствием нигилистических идей, проповедуемых влюбленным в Марину и застрелившимся после ее смерти студентом Ляскевичем[6].

В 1989 году булгаковедов всего мира всколыхнуло сенсационное известие: в архивах Лубянки найден булгаковский дневник «Под пятой», о существовании которого, конечно, было известно, но считалось, что он не сохранился. Этот дневник писатель вел в 1923–1925 гг. В мае 1926 года он был конфискован агентами ОГПУ. Позже, в 1929-м его все же вернули автору, а тот сразу его сжег. Но «рукописи не горят»… В ОГПУ, как оказалось, не только перефотографировали все три тетради воспоминаний, но даже приказали перепечатать их на машинке. Именно эту копию и нашли в 1989–1993 гг. в архивах Лубянки.

Соколов утверждает, что некоторые места в дневнике носят антисемитский характер («свойственный Булгакову бытовой анисемитизм»). Писатель, например, постоянно отмечает, что тот или иной антипатичный ему человек — еврей (так он отзывается, например, об издателе «Белой гвардии» Захаре Каганском или

---

[5] *Соколов Б.* Указ. соч. С. 569–570.

[6] Там же. С. 418–419.

о некоторых руководителях берлинского издательства «Накануне»). Писатель осуждает французского премьер-министра Эдуарда Эррио (1872–1957), который «этих большевиков допустил в Париж», и объясняет это «еврейским происхождением» (подчеркнем, мнимым) политика[7]. Булгакова оскорбляет воинственный атеизм большевиков, их глумление над христианством, особенно авторов журнала «Безбожник», где Иисуса Христа рисовали в самых черных красках. Нападки на Христа Булгаков тоже объясняет еврейским происхождением авторов «Безбожника»[8].

Соколов умело реконструирует отношение Булгакова к полякам. Трудно было бы ожидать от писателя симпатий к Польше после того, как в 1920 году армия Пилсудского оккупировала его родной Киев — тем не менее в его текстах сквозит уважение и даже восхищение рыцарством старой польской шляхты. В 1936 году Булгаков написал либретто к опере Бориса Асафьева «Минин и Пожарский», в основе сюжета которой лежало нападение Польши на Россию в начале XVII века. Власти тут же обвинили писателя в том, что он не любит русский народ: поляки в его либретто вышли слишком

---

[7] Там же. С. 379. Вот запись Булгакова из дневника «Под пятой», сделанная в ночь с 20 на 21 декабря 1924 года: «Теперь очередь французов. Мосье Красин с шиком поднял на Rue de Grenelle красный флаг на посольстве. Вопрос ставится остро и ясно: или Красин со своим полпредством разведет бешеную пропаганду во Франции и одновременно с этим постарается занять у французов денег, или французы раскусят, что сулит флаг с серпом и молотом в тихом квартале Парижа. Вернее второе. В прессе уже началась бешеная кампания не только против большевиков московских и парижских, но и против французского премьера Эррио, который этих большевиков допустил в Париж. У меня нет никаких сомнений, что он еврей. Люба (Белозерская. — *Г.П.*) мне это подтвердила, сказав, что она разговаривала с людьми, лично знающими Эррио. Тогда все понятно» (*Булгаков М., Булгакова Е.* Дневник Мастера и Маргариты. М.: Вагриус, 2004. С. 45). В общем, Булгаков, конечно, имеет здесь в виду факт признания de iure советского правительства Францией (в телеграмме премьера Эррио председателю Совнаркома и народному комиссару иностранных дел от 28 октября 1924 года) и последующее открытие советского посольства в Париже. Первым советским полпредом в столице Франции в 1924 году стал Леонид Красин (1870–1926), кстати, инициатор сохранения мумии Ленина и возведения Мавзолея на Красной площади.

[8] *Соколов Б.* Указ. соч. 581. Из дневника Михаила Афанасьевича Булгакова от 5 января 1925 года: «Когда я бегло проглядел у себя дома вечером номера “Безбожника”, был потрясен. Соль не в кощунстве, хотя оно, конечно, безмерно, если говорить о внешней стороне. Соль в идее: ее можно доказать документально — Иисуса Христа изображают в виде негодяя и мошенника, именно его. Нетрудно понять, чья это работа. Этому преступлению нет цены. <…> Большинство заметок в “Безбожнике” подписаны псевдонимами. “А сову эту я разъясню”» (*Булгаков М., Булгакова Е.* Указ. соч. С. 55–56).

уж привлекательными. В 1938 году польские сцены одна за другой были изъяты из радиомонтажа оперы. Соколов пишет, что конфликт в либретто легко обнаруживал параллели с гражданской войной в России: лагерь поляков — с белыми, а ополчение Минина и Пожарского — с красными. Наверное, поэтому Булгаков изобразил поляков определенно не без доли благородства, точно так же, как когда-то белогвардейцев в «Днях Турбиных»[9].

Роман с морфием

В энциклопедии Соколова описано немало драматических событий. Вот в марте 1917 года Михаил Булгаков, которого направили работать врачом в провинцию, заразился дифтерией. Ему сделали прививку и чтобы смягчить боль, ввели морфий, к которому у писателя возникло мгновенное привыкание. Медик и морфинист в одном лице, он выписывал себе нужные рецепты, а покупать по ним наркотик отправлял свою первую жену, Татьяну Лаппу. Она вспоминала: «Я пошла, нашла аптеку, приношу ему. Кончилось это — опять надо. Очень быстро он его использовал… Ну печать у него есть — “иди в другую аптеку, ищи”. И вот я в Вязьме там искала, где-то на краю города еще аптека какая-то. Чуть ли не три часа ходила. А он прямо на улице стоит, меня ждет. Он тогда такой страшный был»[10].

Булгаков впрыскивал себе морфий дважды в день. Жене, которая героически боролась с его пагубной зависимостью, он в отчаянии угрожал револьвером. Но верная Татьяна боролась за мужа и победила. Она постепенно уменьшала дозу наркотика в растворе, и в конце концов ей удалось полностью заменить морфий дистилированной водой. Сам Булгаков в рассказе «Морфий», созданном десять лет спустя, изобразил состояние наркотического опьянения, приписав его своему персонажу:

> Первая минута: ощущение прикосновения к шее. Это прикосновение становится теплым и расширяется. Во вторую минуту внезапно проходит холодная волна под ложечкой, а вслед за этим начинается необыкновенное прояснение мыслей и взрыв работоспособности. Абсолютно все неприятные ощущения прекращаются. Это высшая точка проявления духовной силы человека. И если бы я не был испорчен медицинским образованием, я бы сказал, что нормальный человек может работать только после укола морфием[11].

---

[9] *Соколов Б.* Указ. соч. С. 341–347. Статья «Минин и Пожарский».

[10] Там же. С. 358.

[11] Там же. С. 359; *Булгаков М.А.* Собр. соч.: В 5 т. М.: Художественная литература, 1989–1990. Т. 1: Записки юного врача. Белая гвардия. Рассказы. Записки

В «Мастере и Маргарите» тоже есть наркотические реминисценции. Мы — уже зная подробности жизни писателя — сможем обнаружить их в эпилоге романа. Прежний Иван Бездомный превратился в солидного профессора Ивана Николаевича Понырева, сотрудника Института истории и философии. Как эмпирик и реалист профессор прекрасно осознаёт, что в молодости стал жертвой шайки гипнотизеров. В конце концов ему все же удалось избавиться от дьявольского наваждения. Почему же каждое весеннее полнолуние его по-прежнему влечет на Патриаршие пруды, а оттуда в арбатские переулки к старому особняку в готическом стиле? После он возвращается домой совсем больной, ища успокоения рядом с верной женой:

> И возвращается домой профессор уже совсем больной. Его жена притворяется, что не замечает его состояния, и торопит его ложиться спать. Но сама она не ложится и сидит у лампы с книгой, смотрит горькими глазами на спящего. Она знает, что на рассвете Иван Николаевич проснется с мучительным криком, начнет плакать и метаться. Поэтому и лежит перед нею на скатерти под лампой заранее приготовленный шприц в спирту и ампула с жидкостью густого чайного цвета.
>
> Бедная женщина, связанная с тяжко больным, теперь свободна и без опасений может заснуть. Иван Николаевич теперь будет спать до утра со счастливым лицом и видеть неизвестные ей, но какие-то возвышенные и счастливые сны.

Ибо во сне ему приснится то, что он когда-то видел наяву: бессмертные образы и сцены из романа Мастера об Иешуа Га-Ноцри и Понтии Пилате[12].

Шифры и контекст Книги

Разумеется, больше всего места в своей энциклопедии Соколов отвел «Мастеру и Маргарите». Статей, посвященных роману, насчитывается здесь около пятидесяти — «Мастер», «Маргарита», «Бегемот», «Коровьев-Фагот», «Барон Мейгель», «Никанор Иванович Босой», «Иван Бездомный», «Театр Варьете», «Стравинский», «Лиходеев»… Соколов докапывается буквально до всего: прототипов персонажей, происхождения имен, источников, которыми пользовался Булгаков. Га-Ноцри — этот одно из имен Христа, которое упоминается

на манжетах. С. 159.

[12] *Булгаков М.* Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита. С. 810–811. Эпилог из «Мастера и Маргариты».

в Талмуде и означает «Назарянин». Раньше я полагал, что именно оттуда Булгаков и взял это имя. Оказывается, это не так. Впервые, как утверждает вооруженный знанием эпохи и архивов Соколов, это имя встретилось Булгакову в пьесе Сергея Чевкина «Иешуа Ганоцри. Беспристрастное открытие истины» (1922), а позже — в работе Фредерика В. Фаррара «Жизнь Иисуса Христа» (1873). Автор «Энциклопедии» раскрывает и другие тайны Булгакова, расшифровывает имена его библейских персонажей и демонов из свиты Воланда, отыскивает сюжеты и мотивы, восходящие к «Фаусту», раскрывает большинство прообразов гостей, явившихся на Великий бал у сатаны. Интересно, что, изображая этот бал, Булгаков опирается не только на описания средневекового шабаша ведьм, но и на свои впечатления от приема, устроенного в Москве американским послом Вильямом Буллитом 22 апреля 1935 года по случаю национального праздника США. Елена Сергеевна Булгакова, третья жена писателя, вдохновившая его на создание образа Маргариты, вспоминала в дневнике 23 апреля 1935 года:

> Бал у американского посла. М.А. в черном костюме. У меня вечернее платье исчерна-синее с бледно-розовыми цветами. Поехали к двенадцати часам. Все во фраках, было только несколько смокингов и пиджаков. <…> Буденный, Тухачевский, Бухарин в старомодном сюртуке, под руку с женой, тоже старомодной. Радек в каком-то туристском костюме. <…> В зале с колоннами танцуют, с хор прожектора разноцветные. За сеткой — птицы — масса — порхают. Оркестр, выписанный из Стокгольма. М.А. пленился больше всего фраком дирижера — до пят. <…> Часа в три заиграли гармоники и петухи запели. Стиль рюсс[13].

Человек — res sacra

Наименее убедительными показались мне те места, где автор пытается вписать Булгакова и его роман в философский контекст эпохи. Бездоказательным представляется сравнение мировоззрения Иешуа Га-Ноцри с анархизмом Бердяева или с принципом Божественного Абсолюта Сергея Булгакова. Сто́ит ли иррациональный мир «Мастера и Маргариты» выводить из трудов Льва Шестова (статьи «Бердяев Николай Александрович», «Булгаков Сергей Николаевич», «Шестов Лев»)? Заметное влияние на Булгакова оказал только Павел Флоренский, но можно ли утверждать, как это делает Соколов, что ключом в интерпретации «Мастера и Маргариты»

---

[13] *Соколов Б.* Указ. соч. С. 139. Статья: «Великий бал у сатаны»; *Булгаков М., Булгакова Е.* Указ. соч. С. 211.

является цифра «три» (у Флоренского «имманентная Истине»)[14]?.. Если Воланд говорит: «Люди, как люди, любят деньги, но ведь это всегда было», — то обязательно ли искать в этих словах отзвуки полемики Булгакова с Кантом и его представлениями о нравственном прогрессе человечества[15]?

К счастью, в художественном мире Михаила Булгакова все не так усложнено и по-человечески более нам близко. Вот сцена из романа, где Левий Матвей говорит печальным голосом, что Мастер не заслужил после смерти света, он заслужил покой. Прежде я думал, что Булгаков помещает своего героя в дантовское limbo, то есть в первый круг геенны, — туда, где находятся души умерших, которым не по их вине закрыт доступ в рай (например, души древних мудрецов и поэтов, живших до Христа). Теперь я понимаю, что покой в иерархии Булгакова и его Мастера гораздо выше света, в котором все должно расплавиться, слиться в какое-то мучительное единство. В этом оазисе покоя Мастер находит свой вечный дом — великую и недостижимую мечту самого Булгакова в его земной юдоли.

В главе тридцать второй «Прощение и вечный приют» счастливая в потустороннем мире Маргарита говорит Мастеру:

> Слушай беззвучие <…> слушай и наслаждайся тем, чего тебе не давали в жизни, — тишиной. Смотри, вон впереди твой вечный дом, который тебе дали в награду. Я уже вижу венецианское окно и вьющийся виноград, он подымается к самой крыше. Вот твой дом, вот твой вечный дом. Я знаю, что вечером к тебе придут те, кого ты любишь, кем ты интересуешься и кто тебя не встревожит. Они будут тебе играть, они будут петь тебе, ты увидишь, какой свет в комнате, когда горят свечи. Ты будешь засыпать, надевши свой засаленный и вечный колпак, ты будешь засыпать с улыбкой на губах. Сон укрепит тебя, ты станешь рассуждать мудро. А прогнать меня ты уже не сумеешь. Беречь твой сон буду я[16].

Не могу согласиться с Соколовым, когда он интерпретирует «Мастера и Маргариту» в духе манихейства. Ни магия, ни масонские символы, ни демоны не исчерпывают подлинной сути булгаковского шедевра. Все это от силы декорации, красочный фон романа, в центре которого — человек и человеческая свобода. Ключ к пониманию «Мастера и Маргариты» читатель найдет в главе 29 «Судьба Мастера и Маргариты определена». Там дьявол Воланд — герой, в сущности,

[14] Там же. С. 480. Статья «Флоренский Павел Александрович».

[15] Там же. С. 238. Статья «Кант Иммануил».

[16] *Булгаков М.* Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита. С. 810–811. Эпилог из «Мастера и Маргариты».

положительный — защищает от идеолога Левия Матвея (прообраза Сталина) человеческое царство теней, говоря:

> не успел ты появиться на крыше, как уже сразу отвесил нелепость, и я тебе скажу, в чем она, — в твоих интонациях. Ты произнес свои слова так, как будто ты не признаешь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени? Ведь тени получаются от предметов и людей. Вот тень от моей шпаги. Но бывают тени от деревьев и от живых существ. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое, из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом? Ты глуп[17].

Последнее утверждение в 30-х годах адресовалось адептам «исторического материализма» в СССР, а сейчас оно воспринимается как предупреждение об опасности любой утопии. С манихейством и культом сатаны здесь нет ничего общего.

* * *

Особого внимания заслуживает содержательное эссе Алиции Володзько-Буткевич «Булгаков в Польше», опубликованное в польском издании энциклопедии. Из него мы узнаём, что первым булгаковским произведением, изданным на польском языке, была пьеса о Пушкине «Последние дни», и перевел ее в 1949 году Александр Бахрах, бывший функционер Союза польских писателей в Таджикистане. Премьера пьесы Булгакова «Кабала святош» состоялась в 1968 году в Забже (Горная Силезия), а в 1971 году этот спектакль шел в Лодзи. Среди переводчиков Булгакова на польский язык были Земовит Федецкий и Анджей Мандальян. «Кабалу святош» перевел Ежи Помяновский. Судьба этой вещи сложилась на польской сцене очень удачно, ее великолепно поставил Мацей Войтышко, а Мольера с оглушительным успехом сыграл Тадеуш Ломницкий.

Роман «Мастер и Маргарита» переводили на польский язык дважды. Сначала, в 1967 году, Ирена Левандовская и Витольд Домбровский (переводчики вносили в текст дополнения до 1973 года — по мере появления все более полных вариантов произведения). Потом, в начале 90-х годов, лучший польский булгаковед Анджей Дравич сделал новый перевод, но в стилистическом отношении он уступал предыдущему, хотя и был более точным с филологической точки зрения[18]. Уже в 1990 году издательство «Оссолинеум» подготовило

---

[17] Там же. С. 776.

[18] *Bułhakow M.* Mistrz i Małgorzata. Przełożył i posłowie napisał Andrzej Drawicz. Konsultacja naukowa dr Grzegorz Przebinda. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie,

научное издание первого перевода «Мастера и Маргариты», снабдив его вступительной статьей Дравича и комментариями автора этих строк[19],— и с этих пор роман Булгакова вошел в польский литературный золотой фонд. Существует две польских экранизации шедевра Булгакова: «Пилат и другие» (1975) Анджея Вайды и телевизионный сериал Мацея Войтышко (1988).

В конце прошлого века «Политика», «Газета выборча» и «Жечпосполита» провели среди читателей опрос с целью определить их самый любимый роман XX века — на первом месте с большим отрывом оказался «Мастер и Маргарита». В мае 2002 года в Польше была осуществлена новая, пятнадцатая по счету, театральная постановка «Мастера и Маргариты», на этот раз в Кракове, в режиссуре Кристиана Лупы. А в середине марта 2004 года режиссер Лукаш Чуя поставил «Мастера и Маргариту» на сцене Театра эстрады в Хожуве. Воланда играл Мацей Маленчук, известный в Польше андеграундный музыкант, написавший к спектаклю зонги.

Интерес к Булгакову не ослабевает в Польше и в XXI веке.

1995.

[19] *Idem.* Mistrz i Małgorzata. Przekład Irena Lewandowska, Witold Dąbrowski. Wstęp Andrzej Drawicz. Opracowanie tekstu i przypisy Grzegorz Przebinda. Wrocław; Kraków (etc.): Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1990.

6. РАССКАЗЫ АЛЕКСАНДРА СОЛЖЕНИЦЫНА ПО-ПОЛЬСКИ

Книга «На изломах» — это более пятисот страниц давних и новых рассказов Александра Солженицына[1] в польском переводе. Здесь собрано все лучшее, что нобелевский лауреат создал в области малой формы: от эпохального «Одного дня Ивана Денисовича» (1959) до последних поэтических «крохоток» (1996–1997). Между ними — ностальгический «Матренин двор», напоминающая о расплате «Правая кисть» (о старом большевике-инвалиде, когда-то рубившем наотмашь врагов революции, — а после рубившая кисть у него высохла, и во времена Хрущева старик тщетно ищет помощи в ташкентской больнице), жестокий, проникающий в самую суть вещей «Случай на станции Кочетовка» (станция, ранее известная читателям — по велению бдительной цензуры — как Кречетовка, дабы избежать ненужных ассоциаций с фамилией видного советского литературного деятеля Кочетова)... Кроме того, в книгу вошли многочисленные новые рассказы, о которых я скажу несколько слов в конце.

О русская земля...

Что же объединяет сорок три рассказа Солженицына, чрезвычайно разнообразных по содержанию и форме: новеллы о деревенской жизни, о войне, поэтически-лирические фрагменты, — написанных на протяжении почти полувека, а теперь по воле писателя собранных под одной обложкой? Мощным связующим звеном оказываются как любимые писателем среднерусские просторы «с лиственным рокотом леса»[2], так и фигура всеведущего повествователя, в котором

---

[1] *Sołżenicyn A.* Przełomy. Opowiadania zebrane 1959–1998. Warszawa: Czytelnik, 2001. Переводы Юлиуша Бачинского, Хенрики Бронятовской, Тадеуша Буткевича, Юзефа Вачкова, Алиции Володзько, Виктора Ворошильского, Витольда Домбровского, Веславы Карачевской, Ирены Левандовской, Евы Роевской-Олеярчук и Ежи Чеха.

[2] «Летом 1956 года из пыльной горячей пустыни я возвращался наугад —

для каждого, кто хоть немного знаком с биографией Солженицына, отчетливо проступают его черты. Повествователь этот — особенно в рассказах 60-х гг. (за исключением «Одного дня Ивана Денисовича», безусловно лучшего произведения Солженицына) — нечасто дает событиям говорить самим за себя. Он склонен к прямым оценкам, не избегает и мировоззренческих тирад… Это несколько портит поразительный «Матренин двор», где рассказчик, недавний зек, а затем ссыльный, выступает в роли защитника утраченной «кондовой России» и противника гнилой цивилизации («культурности»). Все зло на Руси (в том числе и современной) он по-славянофильски связывает с частной собственностью, источником всяческой «ненасытности».

Анджей Дравич, покойный «магистр ложи польских русистов», в свое время убеждал своих краковских студентов, что лучшее произведение Солженицына — это «Матренин двор». Но сегодня уже заметно, что время не пощадило «Матрену». Неужели, желая быть в России «праведником», нужно непременно презреть все земные блага? Рассказ кончается так:

> Все мы жили рядом с ней и не поняли, что есть она тот самый праведник, без которого, по пословице, не стоит село.
>
> Ни город.
>
> Ни вся земля наша.

А может, добрая Матрена вполне могла бы и не носить рубище?

> Не гналась за обзаводом… Не выбивалась, чтобы купить вещи и потом беречь их больше своей жизни.
>
> Не гналась за нарядами. За одеждой, приукрашивающей уродов и злодеев[3].

Быть может, она все равно осталась бы «праведником», даже научившись, к примеру, готовить без лишних «приправ»:

> Не умемши, не варёмши — как утрафишь? <…> Я покорно съедал все наваренное мне, терпеливо откладывал в сторону, если попадалось что неурядное: волос ли, торфа кусочек, тараканья ножка[4].

просто в Россию. Ни в одной точке ее никто меня не ждал и не звал, потому что я задержался с возвратом годиков на десять. Мне просто хотелось в среднюю полосу — без жары, с лиственным рокотом леса. Мне хотелось затесаться и затеряться в самой нутряной России — если такая где-то была, жила» (*Солженицын А.* Матренин двор // Солженицын А. Рассказы и крохотки. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 111).

[3] Там же. С. 143.

[4] Там же. С. 115, 117–118.

Зотов или Павлик Морозов?

Из ранних произведений Солженицына лучше всего сегодня читается — опять же, кроме «Одного дня Ивана Денисовича», который напечатан по-польски в превосходном переводе Витольда Домбровского и Ирены Левандовской, — «Случай на станции Кочетовка». В рассказе тонко переданы психологические механизмы души «советского человека». Его главный герой — молодой лейтенант Зотов, человек с высшим образованием, родом из Белоруссии, а теперь, осенью военного 1941-го, дежурный помощник военного коменданта на заштатной железнодорожной станции Кочетовка (линия Рязань-Воронеж). Мы видим, как он доброжелательно разговаривает с московским актером, попавшим в эту дыру после выхода из немецкого окружения.

У артиста, «у этого небритого чужака», как замечает Зотов, была «очень симпатичная, душу растворяющая улыбка»[5]. Он великолепно рассказывал о своих ролях на столичной сцене: играл, например, Вершинина, о котором лейтенант, правда, никогда не слышал (декадента Чехова тогда мало ставили), но доводилось — и героев пьес Максима Горького, «самого нашего умного, самого гуманного, самого большого писателя»[6]. Однако «инструкция требовала крайне пристально относиться к окруженцам, а тем более — одиночкам». И вот, оказывается, этому милому актеру ничего не говорит название «Сталинград», он не знает, как раньше назывался этот город. У Зотова в голове не укладывается, как советский человек может не знать, что Сталинград — это бывший Царицын! Поэтому лейтенанту сразу приходит в голову мысль, что московский актер это, без сомнения, агент, подосланный белоэмигрант или какой-нибудь переодетый офицер. И Зотов снимает телефонную трубку, после чего соответствующие органы препровождают актера к «вратам вечности»[7].

Так что же, лейтенант Зотов — это особый случай? Увы, нет. Умная и язвительная Надежда Мандельштам в свое время написала, что таких «добродетельных Зотовых», «сталинских соколов, которых так точно описал Солженицын», было очень много, «в них изживались идеи, которые правят миром». И они дожили себе спокойно в СССР вплоть до 60-х годов, все время упорно защищая Сталина от своих отцов и детей[8].

---

5 *Он же.* Случай на станции Кочетовка // Там же. С. 185.

6 Там же. С. 193.

7 Там же. С. 198.

8 *Мандельштам Н.* Воспоминания. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1970. С. 359.

Во времена хрущевской оттепели, прежде чем в 1974 году писатель был выдворен из страны, несколько рассказов Солженицына нашли себе пристанище на страницах журнала «Новый мир»: «Один день Ивана Денисовича»[9], «Случай на станции Кречетовка» и «Матренин двор»[10], «Для пользы дела»[11], «Захар-Калита»[12]. В Польше «Один день Ивана Денисовича» появился тогда (1962–1963) в десяти очередных номерах варшавского еженедельника «Политика»[13], а «Случай на станции Кречетовка» — в журнале «Литература радзецка» («Советская литература»)[14]. Краковский еженедельник «Жыце литерацке» («Литературная жизнь») опубликовал «Захара-Калиту»[15], а варшавская «Культура», также еженедельник (не путать с ежемесячным парижским журналом «Культура», который позже также печатал тексты Солженицына) — рассказ «Для пользы дела»[16]. В 1963–1964 польский писатель Адольф Рудницкий, как явствует из написанного им в те годы эссе «Две-три фразы», вошедшего в книгу «Любовная пыль. Голубые странички», был очарован именно «Кречетовкой». Сам хорошо помнивший первые дни войны на территории СССР, он писал:

> Действие [рассказа] разворачивается в первые месяцы войны, о которых Черчилль позже заметил: «Ни одна страна на свете уже не поднялась бы после такого поражения». В триумфе Гитлера было тогда что-то почти мистическое. Казалось, никто и ничто его не

[9] *Он же.* Один день Ивана Денисовича. Повесть // Новый мир. 1962. № 11. С. 8–74.

[10] *Он же.* Два рассказа: Случай на станции Кречетовка, Матренин двор // Новый мир. 1963. № 1. С. 9–63.

[11] *Он же.* Для пользы дела. Рассказ // Новый мир. 1963. № 7. С. 58–90.

[12] *Он же.* Захар-Калита. Рассказ // Новый мир. 1966. № 1. С. 69–76.

[13] *Sołżenicyn A*. Jeden dzień Iwana Denisowicza. Tłum. Irena Lewandowska i Witold Dąbrowski // Polityka. Rok VI. № 48 (300). Warszawa, 01.12.1962. S. 12; Rok VI. № 49 (301). 08.12.1962. S. 12; Rok VI. № 50 (302). 15.12.1962. S. 12; Rok VI. № 51 (303). 22.12.1962. S. 12; Rok VI. № 52 (304). 29.12.1962. S. 12; Rok VII. № 1 (305). 05.01.1963. S. 12; Rok VII. № 2 (306). 12.01.1963. S. 12–11; Rok VII. № 3 (307). 19.01.1963. S. 12–11; Rok VII. № 4 (308). 26.01.1963. S. 12–11; Rok VII. № 5 (309). 02.02.1963. S. 10–9.

[14] *Idem*. Zdarzenie na stacji Kreczetowka. Przełożyła Henryka Broniatowska // Literatura radziecka. Miesięcznik Związku Pisarzy ZSRR. Czerwiec 1963. № 6. S. 52–93. «Кречетовка» была еще раз опубликована в Польше в 1964 году, в пятом томе рассказов советских писателей: Słoneczna dolina. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964. S. 229–290.

[15] *Idem*. Zachar Kalita / Przełożył Ryszard Kotowski // Życie Literackie. Tygodnik. Rok XVI. № 13 (799). Kraków, 27 marca 1966. S. 1.

[16] *Idem.* Dla dobra sprawy. Przełożył Ignacy Szenfeld // Kultura. Tygodnik społeczno-kulturalny. Rok I. № 16. Warszawa, 29 września 1963. S. 7–11.

> остановит. Каждая неделя приносила <…> новое окружение и новые миллионы военнопленных. Расползались немецкие границы. Я был тогда во Львове и наблюдал это вблизи. Почти не конвоируемые немногочисленными, самоуверенными, улыбающимися немецкими солдатами, проходили по улицам Львова советские военнопленные. Среди них были и наши знакомые, с которыми мы недавно сидели в кафе. Мы ничего не знали о приближавшемся ударе, об опасности которого предостерегали нас письма из ГГ[17]: мы были как в коробке, выложенной ватой… За Днепром царил неописуемый хаос. Только вдали от него, на большом расстоянии можно было попытаться собрать какие-то силы, способные оказать сопротивление, не охваченные паникой разгрома. Первый, поначалу неощутимый удар нанесли Гитлеру именно эти расстояния[18].

Затем Рудницкий с незаурядным эстетическим чутьем реконструирует содержание, фабулу рассказа, обращая при этом внимание на каждую его деталь. Очевидно, что Рудницкий, старый польский интеллигент, на стороне актера Тверитинова, не любящего Горького, но любящего Чехова… Тверитинов не знает — и это тоже внушает симпатию польскому писателю,— что бывший Царицын называется теперь (в 1941 году) Сталинградом. Но именно этим он и подписывает себе приговор… Нельзя не признать, что строки Рудницкого, приведенные ниже,— одно из самых проникновенных исследований «Кречетовки», какие только существуют в мировой литературе о Солженицыне:

> На войне погибают миллионы. Погибают безвинно. Поэтому какой-то процент должен погибнуть, так сказать, еще более безвинно, еще более абсурдно, несправедливо. Нравственно нечистоплотный человек, возможно, не сделал бы того, что Вася Зотов, но люди чистые и наивные бывают особенно опасны. Впрочем, дело даже не в Васе Зотове, а в ситуации: на каждом шагу плакаты, предостерегающие перед шпионами.

---

[17] Генерал-губернаторство — часть довоенной Польши, оккупированная после 1 сентября 1939 года немецкими войсками, но не включенная формально в Третий Рейх, с такими городами, как Краков (столица ГГ), Варшава, Люблин, Радом. Львов же (до 1772 входивший в состав ягеллонской Речи Посполитой Обоих Народов, в 1772–1918 гг.— в Австрийской, а потом в Австро-Венгерской империи, а в 1918–1939 гг.— снова в состав Второй Речи Посполитой) после 17 сентября 1939 года был оккупирован советскими войсками. В связи с положением на фронте многие польские писатели были вынуждены остаться во Львове. Некоторые из них были затем отправлены в советские лагеря.

[18] *Rudnicki A.* Dwa-trzy zdania // Rudnicki A. Pył miłosny. Niebieskie kartki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964. S. 104–105. Русский перевод текста: *Рудницкий А.* Две-три фразы // Новая Польша. 2001. № 7–8 (22). С. 38–40.

> К тому же у самого Зотова никогда не было уверенности, не совершил ли он ошибки. Той уверенности, которой проникаемся мы, услышав крик Тверитинова. Мне кажется, что своим огромным резонансом рассказ обязан двум фразам, выделенным самим автором: циничной «Надо будет только выяснить один вопросик…» и душераздирающей «Ведь этого не исправишь!!» Велика сила подобных фраз, человечество порой ждет их десятилетиями. И лишь будучи написанными, произнесенными вслух, они позволяют людям передохнуть. Они отделяют правду от лжи, свет от тени, подлость от благородства. Они отдают последнюю справедливость безвинно погибшим. Благодаря подобным фразам человечество очищается. И они служат доказательством, что без очищения человечество жить не может[19].

Русский человек и история

В течение почти двадцати лет эмиграции, до 1993 года, Солженицын не писал рассказов. Вместе с женой и детьми он погрузился работал над обличающей революцию эпопеей «Красное колесо». После «репатриации» в 1994 году писатель успешно вернулся к новеллистике. Благодаря этому в сборник «На изломах» вошли и последние его замечательные рассказы, в том числе «Эго» (1994), повествующий о судьбе Павла Эктова, бывшего сельского кооператора, затем участника антибольшевистского восстания крестьян в Тамбовской области в 1920–1922 гг., которого ЧК в конце концов вынудила предать своих товарищей. На подавление восстания, которое возглавлял «отчаянный и решительный» Александр Антонов, были брошены огромные силы под командованием Михаила Тухачевского, планомерно уничтожавшего крестьян отравляющими газами. Памятливый Солженицын напоминает об этом факте в рассказе «На краях» (1994–1995). Здесь в центре повествования — Георгий Жуков, впоследствии полководец Великой Отечественной войны и маршал СССР, скромно начинавший как каратель в подавлении «антоновщины», этой российской Вандеи XX века. Весьма интересно «Абрикосовое варенье» (1994) — небольшой рассказ об Алексее Толстом, не названном, впрочем, по имени, — писателе значительном, но продавшемся «за чечевичную похлебку»… С интересом читаются рассказы о войне — в конце концов автор сам был на фронте.

В некоторых новых рассказах Солженицын использует прием, который сам называет «двучастной техникой». В центре его «двучастных рассказов» 1993–1998 гг.[20] — одни и те же люди, показанные

---

[19] *Rudnicki A.* Op. cit. S. 109–110.

[20] Всего их восемь: «Эго» (1994), «На краях» (1994–1995), «Молодняк» (1993), «Настенька», (1993; 1995) «Абрикосовое варенье» (1994), «Все равно» (1993;

либо с точки зрения двух различных уровней сознания повествователя, либо временны́х уровней, позволяющих дать оценочную характеристику героям. В начале рассказа «Все равно» (1993; 1995) мы видим лейтенанта, вознамерившегося отдать под трибунал солдат, укравших несколько картофелин из общего котла. Голодные воришки, которые должны заплатить жизнью за то, что им захотелось картошки в мундире. Во второй части речь идет уже о безнаказанном разворовывании России во времена перестройки, а точнее — об уничтожении природы и подавлении человеческой инициативы на берегах сибирской реки Ангары. В новых рассказах повествователь Солженицына уже «реабилитировал» частную собственность — в сознании самого писателя подобная эволюция произошла еще в 70-е годы. Поэтому он лишь сокрушается, что последняя российская приватизация вновь стала воровской привилегией немногих («прихватизацией»). И в этом, увы, он недалек от истины.

Чтение этого сборника в целом — от корки до корки и обязательно по порядку! —дает представление о Солженицыне как о выдающемся мастере формы. Это мастерство тем более заметно, что все его польские переводчики проявили себя наилучшим образом.

Но «польский Солженицын» — если добавить сюда его крупные произведения, прежде всего переведенный Ежи Помяновским в 70-х гг. XX века «Архипелаг ГУЛаг»[21], — это тема для отдельной монографии.

1995), «На изломах» (1996), «Желябугские выселки» (1998).

[21] *Sołżenicyn A.* Archipelag GUŁag 1918–1956. Próba analizy literackiej. T. 1–3. Paryż: Instytut Literacki, 1974–1978. Biblioteka Kultury. S. 247, 258, 288. Przełożył z rosyjskiego Michał Kaniowski (псевдоним Ежи Помяновского).

7. НАД РЕКОЙ ВИШЕРОЙ

Новый том Варлама Шаламова по-польски

В Польше 80-х гг. XX столетия Шаламов принадлежал к русским «знаковым писателям», к числу которых в литературе прошлого столетия принадлежат также Михаил Булгаков, Осип Мандельштам, Михаил Зощенко, Иосиф Бродский, Александр Солженицын, Венедикт Ерофеев, Андрей Платонов (а несколько раньше — Исаак Бабель). Его «Колымские рассказы» начали переводить и издавать в польском самиздате вскоре после выхода их второго издания в Париже в издательстве ИМКА-Пресс в 1982 году с предисловием Михаила Геллера. Лондонский эмигрантский журнал «Пульс» опубликовал в том же году (№ 11–12 за 1982 г.) по-польски отдельные произведения Шаламова, в том числе «Ягоды», «Калигулу», «Кражу», «Детские картинки». Отдельными книжками рассказы выходили в подпольных издательствах «Уния», «Рота» и других. Кроме указанных выше произведений, туда вошли, в частности, «По снегу», «Артист лопаты», «РУР», «Сентенция», «Прокуратор Иудеи», «Сука Тамара», «Заговор юристов», «Первая смерть»[1].

После смерти Шаламова в январе 1982 года Густав Херлинг-Грудзинский написал в апреле и напечатал в июне того же года в парижской «Культуре» (в составе своего «Ночного дневника») рассказ, озаглавленный «Пятно. Последний колымский рассказ», где стремился постичь глубинный смысл жизни Шаламова и его творчества, самую суть страданий писателя на Колыме и его смерти в психиатрической больнице московского предместья:

---

[1] *Szałamow W.* Opowiadania kołymskie Tłumaczenie: Natalia Niemeńska (Barbara Rzepecka), Michał Liniewski (Michał Jagiełło). Warszawa: Unia, 1984; *Idem.* Opowiadania kołymskie. Tłumaczenie: Michał Liniewski (Michał Jagiełło), Natalia Niemieńska (Barbara Rzepecka). Wstęp Michał Heller. Kraków: Wydawnictwo Rota, 1984; *Idem.* Opowiadania kołymskie. Tłumaczenie: Natalia Niemeńska (Barbara Rzepecka), Michał Liniewski (Michał Jagiełło). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1985; *Idem.* Opowiadania kołymskie. Wybór, tłumaczenie i przypisy Stefan Wodnik (Adam Bal). Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1987.

> Не было в его рассказах ни одного лишнего слова, не было слова, которого он долго и с подозрением не взвешивал бы на заскорузлой ладони лагерника. Он не заботился о судьбе своих рассказов, и тем не менее разными путями они прорывались в мир. <…> Он стал величайшим исследователем, картографом, летописцем неизвестного архипелага, ада, уготованного людям людьми[2].

Херлинг-Грудзинский рассказал однажды, каким образом с середины 80-х осуществлялись все новые польские переводы и публикации автора «Колымских рассказов»:

> Мы в «Культуре», открыв Шаламова, хотели сразу представить его нашим читателям и обращались к самым разным людям за пробами перевода… Однажды в Париж из Гданьска приехал один польский инженер, выслушал несколько рассказов в нашем переводе и объявил, что поможет нам, найдет нужного человека. Так оно и сталось. Польское издание под редакцией Михаила Геллера вышло в Гданьске в 1991 году, вместо послесловия в нем был напечатан мой рассказ «Пятно». Произошло нечто чрезвычайное: инженер из Гданьска нашел знакомого, который вовсе не был писателем, можно прямо сказать, никогда не брал пера в руки, зато провел десять лет в советских концлагерях. Прочитав его перевод, я воскликнул: «Это оно и есть!» Может быть, там были отдельные ошибки, но это не имело значения. Инженер провел над этими тремя томами несколько лет и сумел передать жаргон, обстоятельства, детали, которые знал лишь человек, побывавший в лагере, ибо здесь необходима особая атмосфера, особый ритм прозы. <…> В этой прозе господствует атмосфера, уникально соединяющая аналитический реализм с несказанным кошмаром. Кошмар жизни в лагере становится частью реалистического описания будней и полностью его пронизывает. Кажется, будто писатель просто описывает действительность, но при этом так, словно рассказывает сон — или, лучше сказать, кошмарный сон. Это вопрос слуха: тот, кто не был в лагере, не справлялся с такой задачей, что-то на вид ничтожное ускользало, улетучивалось[3].

Польский переводчик Шаламова, о котором упомянул Херлинг-Грудзинский, — это старый лагерник, инженер Юлиуш Бачинский, в переводе которого гданьское издательство «Атекст» выпустило

---

[2] *Herling-Grudziński G.* Piętno. Ostatnie opowiadanie kołymskie // Kultura. Szkice. Opowiadania. Sprawozdania. № 6 (417). Paryż. Czerwiec—Juin 1982. S. 39.

[3] *Herling-Grudziński G.*, *Sinatti P.*, *Raffetto A.* Zapamiętane, opowiedziane. Rozmowa o Szałamowie. Przełożyła Joanna Ugniewska // Szałamow W. Wiszera. Antypowieść. Warszawa: Czytelnik, 2000. S. 290–291.

в 1991 году три тома «Колымских рассказов» («Первая смерть», «Артист лопаты», «Левый берег») с предисловием Михаила Геллера, взятым из первого русского издания (Лондон, 1978). В том же году варшавское издательство «Чительник» выпустило сборник «“Прокуратор Иудеи” и другие произведения», куда были выборочно включены тексты из циклов «Колымские рассказы» и «Воскрешение лиственницы», а также пьеса «Анна Ивановна» (составитель Лех Будрецкий, переводчики Мария Котовская, Збигнев Подгужец и Адам Поморский).

В 1996 году два гданьских издательства, вышеупомянутый «Атекст» и «Марабут», выпустили — опять в переводе Юлиуша Бачинского — новый сборник Шаламова «Без возврата». Заглавие отсылает к роковому предсказанию одного лагерного лейтенанта, который объявил зекам по пути на Колыму, что для них возврата нет. В сборник вошли воспоминания «Четвертая Вологда» и первый, еще не полный, вариант «Вишеры». Книга была издана в серии «Перышко» («Piórko»), в которой до того вышли, например, «Ирландский дневник» Генриха Бёлля, «Крушение» и «Обещание» Фридриха Дюренматта, «Как строилась Китайская стена» Франца Кафки, «Страсти» и «Привидение» Исаака Башевиса Зингера, «Икар» и «Остров» Яна Юзефа Щепанского, «Список прелюбодеек» Ежи Пильха.

Варлам Шаламов, как известно, очень не любил прозу Хемингуэя, этого, по его выражению, «писателя-туриста», зрителя и наблюдателя, а не участника драмы жизни. Американский писатель подобен Орфею, который спустился в ад, а вернувшись — счел, что ему было дано познать суть адову… В противоположность Хемингуэю, представителем «новой прозы» Шаламов считает Сент-Экзюпери, первым открывшего людям воздушные просторы: он сумел описать не то, что «видел и слышал», но то, что сам пережил. В очерке «О прозе» (1965) Шаламов пишет:

> Образец такого писателя-«туриста» — Хемингуэй, сколько бы он ни воевал в Мадриде. Можно воевать и жить активной жизнью и в то же время быть «вовне», все равно «над» или «в стороне». Новая проза отрицает этот принцип туризма. Писатель — не наблюдатель, не зритель, а участник драмы жизни, участник не в писательском обличье, а в писательской роли. Плутон, поднявшийся из ада, а не Орфей, спустившийся в ад. <…> Собственная кровь, собственная судьба — вот требование сегодняшней литературы[4].

[4] *Шаламов В.* О прозе // Шаламов В. Несколько моих жизней. Проза. Поэзия. Эссе. М.: Республика, 1996. С. 426, 429.

Но создатель «Колымских рассказов» был прирожденным писателем вне зависимости от своего жизненного опыта. Однажды он выразил сожаление, что ему пришлось отдать все силы художественной обработке «лагерного материала». Он много раз повторял следующую мысль:

> Автор «Колымских рассказов» считает лагерь отрицательным опытом для человека — с первого до последнего часа. Человек не должен знать, не должен даже слышать о нем. Ни один человек не становится ни лучше, ни сильнее после лагеря. Лагерь — отрицательный опыт, отрицательная школа, растление для всех — для начальников и заключенных, конвоиров и зрителей, прохожих и читателей беллетристики[5].

В своей прозе он показывает людей без биографии, без прошлого и будущего, пойманных в их настоящий момент — неизвестно, еще человеческий или уже скотский. Впрочем, как-то Шаламов сказал, что животное, должно быть, слеплено из более тонкой материи, чем человек: ведь ни один зверь не вынес бы того, что претерпели люди на Колыме[6]. На вопрос, зачем он пишет лагерную прозу, он отвечал, что это не только его проклятие, но и «долг, нравственный императив»[7]. Лишь в этом контексте можно понять его слова о том, что по сути дела «Колымские рассказы» — это преодоление зла и триумф добра[8].

Изданный в Варшаве в 2000 году «Чительником» в серии «Нике» сборник очерков и рассказов «Вишера. Антироман» — малоизвестный, как мне представляется, что в России, что в Польше, прозаический цикл, посвященный тюремно-лагерной судьбе Шаламова до августа 1937 года, то есть еще до колымского ада[9]. Это было шаламовское чистилище: в те годы он дважды попадал в московскую Бутырскую тюрьму — в первый раз в феврале 1929 года за распространение антисталинского «завещания Ленина», а повторно — в январе 37-го за «троцкизм». Главный корпус «Вишеры» — описание событий и человеческих судеб в лагере на Вишере, где Шаламов сидел в 1929–1931 гг.

Первый раз он попал в Бутырку молодым идеалистом, свято верившим в ленинские идеалы антисталинцем, еще недавно зачи-

---

[5] Там же. С. 427.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 429.

[8] Там же.

[9] *Szałamow W.* Wiszera. Antypowieść. Przełożył Juliusz Baczyński. Z dodaniem rozmowy o Szałamowie z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim. Warszawa: Czytelnik, 2000.

тывавшимся трудами о русских революционерах XIX века и горячо спорившим с сочинениями Дмитрия Мережковского, одного из главных представителей религиозного «богоискательства» начала XX века. Шаламов еще на школьной скамье мечтал принести себя в жертву ради блага простого народа, будучи уверенным, что ему хватит духовного мужества исполнить это воистину «великое дело». Однако прежде всего он желал обнародовать скрытое от рядовых людей «завещание Ленина».

Уже после 1970 года он напишет о своем первом полуторамесячном тюремном опыте 1929 года как о чем-то положительном:

> Физические неудобства классического вида давно уже были для меня предлогом и поводом для душевного подъема. Этот подъем, который я почувствовал в Бутырской тюрьме за все полтора месяца одиночки, не был приподнятостью нервной, которую так часто ощущают при первом аресте. Подъем этот был ровен: я ощущал великое душевное спокойствие. Мне удалось найти ту форму жизни, которая очень проста и в своей простоте отточена опытом поколений русской интеллигенции. Русская интеллигенция без тюрьмы, без тюремного опыта — не вполне русская интеллигенция[10].

Весной 1929 года через родную Вологду писатель прибыл в лагерь на уральской реке Вишере. Этот лагерь принес ему разочарование в товарищах, в неисполненных юношеских надеждах. Но не только это, ибо главное ощущение Шаламова после двух с половиной лет лагеря и каторжного труда на Урале состояло в том, что нравственно он сильнее других. Тогда он еще не знал Колымы, где физические и духовные муки сплетались в запутанный и неразрывный узел.

Шаламов сознательно конструировал свою вишерскую прозу как «антироман». Он был убежден, что после Колымы традиционный роман потерял право на существование. Люди, прошедшие через ад революции, войн и концлагерей, никогда не проявят ни малейшего

---

[10] *Шаламов В.* Вишерский антироман // Он же. Несколько моих жизней. С. 366. Так же считал и Александр Солженицын: «Прав был Лев Толстой, когда мечтал о посадке в тюрьму. С какого-то мгновенья этот гигант стал иссыхать. Тюрьма была, действительно, нужна ему, как ливень засухе! <...> Все писатели, писавшие о тюрьме, но сами не сидевшие там, считали своим долгом выражать сочувствие к узникам, а тюрьму проклинать. Я — достаточно там посидел, я душу там взрастил и говорю непреклонно: “Благословение тебе, тюрьма, что ты была в моей жизни!”» (*Соженицын А.* Собр. соч. Т. I—XX. Вермонт; Париж: YMCA-Press, 1978–1991. Т. VI: Архипелаг ГУЛАГ 1918–1956. Опыт художественного исследования. С. 571). А к концу еще горькая, сочувствительная ирония Солженицына: «А из могил мне отвечают: “Хорошо тебе говорить, когда ты жив остался!”» (Там же).

интереса к литературному вымыслу и романтическому повествованию, не придут в восхищение от описаний природы и «развития характеров»… Автор «Колымских рассказов» органически не принимал эпической традиции Льва Толстого, недолюбливал Солженицына, даже иронизировал:

> Так называемая лагерная тема — это очень большая тема, где разместится сто таких писателей, как Солженицын, пять таких писателей, как Лев Толстой. И никому не будет тесно[11].

В своих рассказах и очерках (а по сути дела «Вишерский антироман», в отличие от «Колымских рассказов», — это цельный сборник таких очерков-документов) Шаламов стремился к предельной сжатости и соответствию «живой жизни», то есть тому, что он видел и пережил. Он сам говорил, что принадлежит к категории людей (описанных у Ремарка), которые при сигнале тревоги, вместо того чтобы бежать подальше от места происшествия, сразу мчатся к нему. И отнюдь не зеваками: в людях Шаламов ценил умение глубоко переживать чужую беду, арест и лагерь. В трудных обстоятельствах он не щадил себя и бросался в огонь, чтобы спасти «чужое достояние»[12].

«Вишеру» заключает очерк о повторном аресте в январе 1937 года и втором пребывании в Бутырской тюрьме. В сравнении с 1929 годом здесь ничего не изменилось, по-прежнему работала тюремная библиотека, лучшая в Москве, не затронутая изъятием и уничтожением книг. В Бутырке Шаламов много читал, старался побольше запомнить, и только Колыма потом изгладила почти всё из его

---

[11] *Шаламов В.* О прозе. С. 430.

[12] Именно в этом контексте Варлам Шаламов отдает должное своему сотоварищу на Колыме, грузинскому зеку Александру Николаевичу Майсурадзе: «Все человечество можно разделить, по Ремарку, кажется, на две части: первая, которая в случае тревоги бежит к месту происшествия, и вторая — от этого места. И я и Майсурадзе принадлежали к первой группе. Мне нравилось в нем, что он, спокойный, энергичный человек, глубоко переживал обиду, арест, лагерь. У него было восемь лет “за разжигание национальной розни”, преследование армян. Подробностями я никогда не интересовался. Майсурадзе задумал сделать лагерную карьеру и сделал ее — был освобожден, снята судимость, и он был начальником УРО (Учетно-распределительный отдел управления лагеря) на Колыме у Берзина. Там и был расстрелян. Не давал наступать на горло, или, как говорят блатари, “глотничать” не давал никому — ни вольным, ни начальникам. Вольных начальников презирал до глубины души» (*Шаламов А.* Вишерский антироман // Шаламов В. Собр. соч.: В 4 т. М.: Художественная литература; Вагриус, 1998. Т. 4: Четвертая Вологда. Вишерский антироман. Эссе. Письма. С. 252).

памяти[13]. В «Вишере» он в одном месте тепло вспоминает Павла Кузнецова, в прошлом завсегдатая оперных и балетных спектаклей Большого театра, который в свободные минуты пропел ему целиком «Князя Игоря» Александра Бородина, «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» Николая Римского-Корсакова, «Евгения Онегина» Петра Чайковского, «Русалку» Александра Даргомыжского. В этом своеобразном исполнении Шаламов и познакомился с оперой в бараках Вишерских лагерей:

> …учителем моим был Кузнецов. Такие пьесы, как «Дни нашей жизни» или «Савва» Леонида Андреева, Павел Павлович знал наизусть. Музыка была его потребностью, его жизнью даже в лагере[14].

Добавим, что и писателю-агностику подобная роскошь, вероятно, как-то помогала сохранять достоинство в мире за колючей проволокой. Колыма была еще впереди.

Много интересного о Шаламове можно узнать из беседы Густава Херлинга-Грудзинского с двумя итальянскими славистами (Пьеро Синатти и Анной Рафетто), напечатанной в приложении к польскому изданию «Вишеры». Взять хоть такие слова Анны Рафетто:

> Я не сказала бы, что Шаламов — атеист, он скорее агностик, до мозга костей пропитанный пантеистическим религиозным чувством, охватывающим все сотворенное, даже деревья, реки, скалы… такая религиозность, ни разу им не исповеданная и не признанная, лежит в основе всей его жизни и всего литературного творчества — стихов и прозы[15].

Кто-то, однако, справедливо удивился, почему в *польском* издании Шаламова напечатана беседа Херлинга-Грудзинского с *итальянскими* славистами о существе творчества *русского* писателя? Издатель так объясняет это читателю:

> Беседа итальянских славистов Пьеро Синатти и Анны Рафетто с Густавом Херлингом-Грудзинским проходила 20 июня 1998 года в кабинете писателя в Неаполе. Замыслом было положить ее в основу первого в Италии полного перевода «Колымских рассказов», важнейшего произведения Шаламова. Однако вскоре после того как беседа была проведена и подготовлена к печати, издатель отказался от этой идеи.

[13] Там же. С. 269.
[14] Там же. С. 222.
[15] *Herling-Grudziński G., Sinatti P., Raffetto A.* Op. cit. S. 274–275.

> В конце концов беседу выпустило отдельной брошюрой неаполитанское издательство «Анкора» в 1999 году[16].

Но посвященные знают, что издательство «Эйнауди» попросту цензурировало свое (в конце концов не состоявшееся) издание Шаламова, видимо, поняв, что ему не нужна беседа, участники которой, комментируя творчество автора «Колымских рассказов», ставят знак равенства между коммунистическим и национал-социалистическим строем, Колымой и Освенцимом, Лениным-Сталиным и Гитлером. Херлинг-Грудзинский здесь, в частности, говорит, что для «левой интеллигенции коммунизм идет от эпохи Просвещения, от европейского рационализма», а значит, оценивается — прежде всего с учетом его «благих намерений» — положительно.

> Я до сих пор помню, — говорит Херлинг-Грудзинский, — знаменитую полемику о советских лагерях между Сартром, человеком с большим самомнением, которому хотя бы поэтому не следовало бы лгать, и Камю. Сартр тогда произнес слова, потом многие годы повторявшиеся на все лады: не следует говорить о советских лагерях, чтобы не разочаровать рабочих из Бийанкур[17].

Я же со своей стороны вспоминаю, что говорила об этом великая Нина Берберова, недоумевавшая, как это западная интеллигенция так поздно открыла глаза на проводившийся в СССР геноцид. Вера в то, что Советский Союз «несет молодому послевоенному миру, и в особенности левому искусству, обновление поддержку, необозримые перспективы, была на Западе сильнее всех колебаний и сомнений»[18]. В этой всеобщей апологетике сталинизма иногда наступали короткие передышки — так было после убийства Троц-

---

[16] *Шаламов А.* Вишерский антироман. С. 246.

[17] *Herling-Grudziński G.*, *Sinatti P.*, *Raffetto A.* Op. cit. S. 252. Напомним, что Бийанкур — это рабочее предместье Парижа. Известный французский славист, уже наш современник Жорж Нива, прибавляет еще в этом контексте: «Нельзя было не только “приводить в отчаяние Бийанкур”, как говаривал Сартр, но и отнимать надежду у интеллигенции, принимавшей участие в построении нового мира и новой истории — односторонней, однонаправленной. Суварин [русский эмигрант в Париже в 30-е гг., автор антисталинской книги “Сталин” 1935 года] остается европейцем, когда следует совету Макиавелли: “Иди своим путем, и пусть люди говорят, что хотят”. Именно это оказывается под запретом при тоталитарном режиме: нельзя запереться в башне из слоновой кости, нельзя уйти в себя. Власть требует: “Иди с нами, повторяй за народом”» (*Нива Ж.* Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе / Пер. с фр. Е.Э. Ляминой. М.: Высшая школа, 1999. С. 150).

[18] *Берберова Н.* Курсив мой. Автобиография. М.: Согласие, 2001. С. 326.

кого, которое «отчасти смутило Запад». «Московские процессы (1937–1938 гг.) особенно поразили европейскую интеллигенцию, пакт Молотова и Риббентропа (август 1939) расшатал ее»[19]. И тем не менее, еще в 60-е годы, как с горечью отмечает Берберова в автобиографии «Курсив мой», Луи Арагон писал «Историю СССР» на основе сталинских материалов, а Жан-Поль Сартр в книге о драматурге Жене осуждал убитого Сталиным Николая Бухарина как изменника и врага народа. Берберова считала, что Сартра, одного из самых умных людей своего времени, эта бесчувственность довела до нравственного краха[20].

Таким образом, Шаламов по-прежнему остается актуальным — будем же читать его как предостережение от следования подобными путями[21].

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Именно в связи с этим стоит обратить внимание на новую русскую публикацию: *Шаламов В.* Преодоление зла. Авторский сборник. М.: Эксмо, 2011. Между тем в Польше в 2011 году также увидело свет новое, исправленное издание «Колымских рассказов». Ср.: *Szałamow W.* Opowiadania kołymskie. Przełożył Juliusz Baczyński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2011.

8. ВАСИЛИЙ ГРОССМАН — СОКРАТ ИЗ БЕРДИЧЕВА

В 2008–2010 гг. в Польше вышли из печати три книги Василия Гроссмана («Писатель на войне», «Жизнь и судьба», «Все течет…»), показывающие заново его величие как человека и писателя, а также актуальность его творчества на пороге XXI века. Нижеследующий текст возник как отклик на эти публикации[1].

На войне

Свой родной городок Бердичев, где в сентябре 1941 года нацисты убили его мать, русский еврей Василий Гроссман (1905–1964) пронес в сердце до конца жизни. Его дебютный рассказ «В городе Бердичеве» (1934) — воистину литературная жемчужина. Но по-настоящему крупным, прирожденным писателем Гроссман проявил себя лишь в 1941–1946 гг., работая военным корреспондентом «Красной звезды». В самом начале войны, еще летом 1941 года, он видел отступление Красной армии и бегство на восток огромных людских масс из Белоруссии и Украины, территорию которых молниеносно занимали немцы. Потом Гроссман находился в Сталинграде — все время, пока город осаждали немцы. Его репортаж «Направление главного удара» (от 20 ноября 1942 г.) был по указанию самого Сталина перепечатан в «Правде» (хотя завистливый к чужой славе диктатор так никогда и не полюбил писателя), а в 60-е годы цитату из этого произведения даже высекли на знаменитом памятнике Родине-матери на Мамаевом кургане:

---

[1] Pisarz na wojnie. Wasilij Grossman na szlaku bojowym Armii Czerwonej. 1941–1945. Opracowanie Antony Beevor i Luba Winogradowa. Przekład Maciej Antosiewicz. Warszawa: Magnum, 2008; *Grossman W*. Życie i los. Przełożył Jerzy Czech. Z przedmową Adama Pomorskiego. Warszawa: WAB, 2009; *Idem*. Wszystko płynie. Przekład Wiera Bieńkowska. Z przedmową Roberta Chandlera. Warszawa: WAB, 2010.

> Железный ветер бил в лицо, и они всё шли вперед, и снова чувство суеверного страха охватило противника: люди ли шли в атаку, смертны ли они?[2]

Однако в январе 1943 года Гроссман, к своему великому огорчению, неожиданно получил приказ немедленно покинуть Сталинград, а описать конец ужасающей победоносной битвы в город послали Константина Симонова, по-видимому, значительно более удобного для власти. Гроссман тем временем направился в Калмыкию, только что освобожденную от нацистов, и мог наблюдать эти места еще до того, как туда вступил Лаврентий Берия с карательными подразделениями НКВД, чтобы провести выселение всей нации за «сотрудничество калмыков с гитлеровцами».

В июле 1943 года Гроссман находился на Курской дуге, в первой половине 1944 года — на освобождаемой Украине (в Бердичеве, Одессе), где ранее нацисты — иногда, увы, с помощью местного населения — уничтожили почти всех евреев. В июне—июле 1944 года он был в Восточной Белоруссии во время большой операции Красной армии под кодовым названием «Багратион». Вскоре после этого писатель побывал в Люблине и Майданеке, затем в Треблинке под Варшавой. Одним из первых советских репортеров он вступил в январе 1945 года в столицу Польши, начисто разрушенную нацистами, видел там руины гетто. Из Варшавы вместе с армией он двинулся в Лодзь, Познань и пересек границу Германии, в феврале 1944 года дойдя до Одера, последней большой реки перед Берлином. В апреле—мае 1945 года Гроссман стал свидетелем взятия Берлина, куда, кстати, в спешке возвращался через Минск, Брест и вновь Варшаву из вынужденного отпуска в Москве.

Будучи фронтовым корреспондентом, Гроссман прославился как честный наблюдатель и глубокий мыслитель. Его военные и написанные сразу после войны тексты систематически издавались в СССР брошюрами и книгами; среди них такие, как «Народ бессмертен» (1942), где он описал и катастрофическое поражение Красной армии в 1941 году и храбрость солдат и народа, «Треблинский ад» (1944), «Сталинградская быль» (1945), «Годы войны» (1945). И еще в 1943 году вышел его рассказ «Старый учитель» — первое в мировой литературе художественное произведение о Холокосте (Катастрофе — нацистской политике и практике уничтожения еврейского народа).

---

[2] *Гроссман В.* Направление главного удара // Гроссман В. Годы войны. М.: ОГИЗ; Государственное издательство художественной литературы, 1946. С. 238.

Добавим, что все названные тексты едва ли не сразу выходили и по-польски[3].

Однако многие военные репортажи Гроссман напечатать не смог: их задержала цензура — не исключено, что по личному распоряжению Сталина, который имел обыкновение первым читать тексты важнейших военных корреспондентов.

Бабий Яр, Бердичев, деревни под Одессой

В 2008 году в Польше в переводе с английского и русского вышла необычайная книга — «Писатель на войне. Василий Гроссман на боевом пути Красной Армии. 1941–1945», подготовленная к печати Энтони Бивором и Любовью Виноградовой. Из этой книги мы можем узнать, что осознание себя евреем (хоть и русским до мозга костей) пришло к писателю лишь в 1943 году, когда он впервые услышал о массовом уничтожении евреев в Бабьем Яру под Киевом. В течение двух дней, 29 и 30 сентября 1941 года, немцы расстреляли там 34 000 евреев. Потом были «поля смерти» под Бердичевом на Волыни, где в январе 1944 года, уже после освобождения города, Гроссман с ужасом обозревал следы убитых там тридцати с лишним тысяч евреев; а среди них были его мать и родные. В голове писателя не укладывалось, что в этом истреблении соседей принимали участие некоторые украинцы.

Гроссман еще в 1943 году рассчитывал, что «Красная звезда» опубликует его литературный «кадиш» «Украина без евреев», но эти надежды оказались тщетными. Газета не приняла текст, и появился он только в печатавшейся на идише еженедельной газете «Эйникайт», органе Еврейского антифашистского комитета.

Почему Сталин не позволял публиковать произведения, описывающие уничтожение евреев гитлеровцами? Надо полагать, причин было по меньшей мере две. Во-первых, вождь не желал предавать огласке, что в этих преступлениях участвовало и какая-то часть «советского народа»[4]; во-вторых, он не хотел, чтобы

[3] *Grossman W.* Życie. Moskwa: Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych, 1944; *Idem.* Naród jest nieśmiertelny. Przetłumaczył z rosyjskiego Henryk Wolpe. Moskwa: Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych, 1945; *Idem.* Piekło Treblinki. Reportaż literacki. Katowice: Literatura Polska, 1945; *Idem.* Lata wojny (1941–1946). Moskwa: Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych, 1946.

[4] После войны об этом уже хорошо знали и Василий Гроссман, и Илья Эренбург; поэтому они решили не включать подобные материалы — о сотрудничестве местного населения с нацистами в процессе уничтожения евреев — в «Черную книгу». Материалы, однако, сохранились, и были изданы в новой России: Неиз-

общество знало о каких-то исключительных страданиях любой конкретной нации, а тем более евреев… Цензура конфисковала и другую статью Гроссмана — «Убийство евреев в Бердичеве», которая, однако, позднее была опубликована в знаменитой «Черной книге»[5].

вестная Черная книга. Свидетельства очевидцев о Катастрофе советских евреев (1941–1944). М.: Текст, 1993. И еще одна фундаментальная, но очень трудно доступная публикация о Катастрофе, опубликованная микроскопичесим тиражом в одну тысячу экземпляров: Холокост на территории СССР. Энциклопедия. М.: РОССПЭН; Научно-просветительский центр «Холокост», 2009.

[5] Черная книга. О злодейском повсеместном убийстве евреев немецко-фашистскими захватчиками во временно оккупированных районах Советского Союза и в лагерях Польши во время войны 1941–1945 гг. / Сост. под ред. В. Гроссмана, И. Эренбурга. Вильнюс: ЙАД, 1993. С. 25–31. Первое издание этой запрещенной в СССР книги увидело свет в 1980 г. в иерусалимском издательстве «Тарбут». На Украине книга выходила дважды в 1991 году — в Киеве в издательстве МІР «Oberig» и в Запорожье в издательстве «Интербук». Однако цитируемое мною литовское издание наиболее полно — туда вошли фрагменты, отсутствующие и в израильском, и в украинских вариантах, напр. «Виленское гетто» авторства Аврахама Суцкевера (С. 217–262). Ср.: *Суцкевер А.* Из Виленского гетто. Воспоминания / Пер. О.Л. Хайкиной, Н.А. Шварцамана. М.; Екатеринбург: Центр и Фонд «Холокост»; МИК, 2008. (Российская библиотека Холокоста). Аврахам Суцкевер (1913–2010) — еврейский поэт, до войны писавший в «польском» Вильнюсе на идише, чудом уцелел во время войны. Он, добавим, спас от немцев много памятников русской культуры, перевезенных оккупантами в Вильнюс из Смоленска. Потом боролся против фашистов в партизанских отрядах и был переброшен в Москву. Там встречался с Василием Гроссманом и Ильей Эренбургом, который 29 апреля 1944 года даже написал о нем очерк «Торжество человека»: «Несколько дней тому назад в Москву приехал боец литовского партизанского отряда еврейский поэт Суцкевер. Он привез письма Максима Горького, Ромена Роллана — эти письма он спас от немцев. Он спас дневник Петра Великого, рисунки Репина, картину Левитана, письмо Льва Толстого и много других ценнейших реликвий России. Я давно слышал о стихах Суцкевера. Мне говорил о них и замечательный австрийский романист, и польский поэт Тувим. <…> В Вильнюсе работал “Штаб Розенберга” — это заведение для грабежа ценных книг, картин, рукописей. Во главе “штаба” стоял доктор Миллер. В Вильнюс немцы привезли смоленский музей и сдали его доктору Миллеру. В самом Вильнюсе находился институт с лучшей в Европе коллекцией еврейских книг и манускриптов. Суцкевер думал, что он погибнет, но он хотел спасти памятники культуры. Он спас рисунки Репина, рукописи XV и XVI веков, письма Толстого, Горького и еврейского писателя Шолом-Алейхема» (*Эренбург И.* Торжество человека // Эренбург И. Собр. соч.: В 8 т. М.: Художественная литература, 1990–2000. Т. 5: Падение Парижа. Война 1941–1945. С. 628, 630). На процессе в Нюрнберге Суцкевер выступал как свидетель обвинения. Ср.: *Кас D.* Wilno Jerozolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkeverze. Przedmowa Czesław Miłosz. Sejny: Fundacja Pogranicze, 2004. Огромное значение имеет современный, снабженный научными коммента-

В начале марта 1944 года писателя перевели в штаб 3-го Украинского фронта, который в апреле 1944 года освободил Одессу. Все города на побережье Черного моря обороняла главным образом 3-я румынская армия. Кто помнит, что сегодняшнюю юго-западную Украину тогда оккупировали румыны? Гроссман-репортер был и там до боли честен, он беззвучно плакал над убитыми независимо от их национальности, патетически осуждал преступников, но умел заметить и мягкость румынских оккупантов, которая все-таки временами имела место.

Кроме того Гроссман встретил в Одессе человека, в жизнь и судьбу которого на протяжении последних лет было трудно поверить:

> Евреи. Айзенштат Амнон — сын знаменитого раввина из местечка Островец. Ему спасла жизнь русская девушка, скрывала его у себя в комнате больше года. Его рассказ. Гетто в Варшаве. Восстание. Оружие передавали поляки. Польские евреи носили белую ленту. Бельгийские и французские евреи носили желтую ленту… Треблинка под Варшавой. Лагерь уничтожения евреев. Под баней была камера с движущимися ножами. Тела рубили на куски, а затем сжигали. Горы золы по 20–25 метров. В одном месте евреев загнали в пруд, заполненный кислотой. Крики были так страшны, что окрестные крестьяне покинули дома… 58 000 одесских евреев были сожжены заживо в Березовке [местности, расположенной в 80 км к северу от Одессы]. Часть — в вагонах, часть вывели на поляну и облив бензином, сожгли[6].

А из рассказа секретаря обкома Рясенцева писатель узнал и зафиксировал, что местом мучительной казни евреев была и Доманёвка, расположенная в 40 км к северо-востоку от Бере-

---

риями немецкий перевод «Черной книги»: Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjertischen Juden / W. Grossman, I. Ehrenburg (Hg.), A. Lustiger (Hg. der deutschen Ausgabe), R. Deutschland, H. Deutschland (Übers. ins Deutsche). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994–1995. См. еще в этом контексте: *Garrard J., Garrard C.* The Bones of Berdichev. The Life and fate of Vasily Grossman. NY: The Free Press, 1996. И еще одна очень ценная русская публикация: *Финкельштейн Э.* Черная книга Василия Гроссмана // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание. 2007. № 1. URL: http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss7.html.

[6] *Гроссман В.* Записные книжки // Гроссман В. Годы войны. М.: Правда, 1989. С. 433–444. Фрагмент «Записная кижка. Весна 1944 г. Взятие Одессы»; Pisarz na wojnie. Wasilij Grossman na szlaku bojowym Armii Czerwonej. 1941–1945 / Opracowanie A. Beevor, L. Winogradowa. Przekład Maciej Antosiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Magnum, 2008. S. 274.

зовки. Казни осуществлялись там руками украинской полиции, и ее начальник лично убил 12 000 человек[7].

Но Василий Гроссман не был бы собою, если бы не рассказал о румынском маршале Ионе Антонеску (1882–1946), который в ноябре 1942 года решил защитить от смерти горстку одесских евреев. В своих действиях он был крайне скован, так как Германия предоставила румынам в районе Одессы не более чем полуавтономную военную власть, да и то лишь после того, как уже почти все евреи были там перебиты:

> …в ноябре 1942 года, Антонеску издал закон, дарующий евреям права, и массовые казни, длившиеся весь 1942 год, прекратились. Ранее особо бесчинствовал следователь, одесский юрист, русский, — он для развлечения убивал по 8–9 человек в день. Это называлось ходить на охоту. Убивали партиями. Пулеметным огнем. Детей бросали живыми в рвы, устланные горящей соломой[8].

---

[7] Там же. С. 434; Ibid. S. 274.

[8] *В. Гроссман* Записные книжки. С. 434; Pisarz na wojnie. S. 274. Бивор, однако, допускает драматическую ошибку, когда пишет, что Антонеску «не разделял антисемистских взглядов своего союзника» (Гитлера). Сегодня уже общеизвестно, что этот румынский военный диктатор (1940–1944) несет личную ответственность за смерть около 250–290 тысяч румынских евреев и 10–20 тысяч румынских цыган. Он был откровенным антисемитом и военным преступником, за что и был справедливо расстрелян 1 июня 1946 года. До февраля 1942 года он отправил в лагеря смерти в Транснистрии около 120 тысяч евреев из Северной Буковины и Бессарабии. Потом, вплоть до декабря 1942 года, он еще выгнал в Транснистрию около 80 тысяч евреев из района Черновцов и внутренних частей Румынии. Напомним, что Транснистрия (Заднестровье, около 40 тыс. км^2) была административно-территориальной единицей со столицей в Одессе, образованной в 1941 году румынскими окуппантами на землях Одесской, Винницкой, Николаевской областей Украинской ССР и на левобережной части Молдавской ССР. После поражений румынской армии под Одессой и особенно после взрыва 22 октября 1941 года в военной комендантуре в Одессе маршал Антонеску начал уже открыто реализовывать политику уничтожения евреев и коммунистов в Транснистрии. Опасаясь советского десанта на Одессу (в связи с защитой Севастополя), Антонеску потребовал немедленно выслать всех евреев из Одессы: «Загоните их в катакомбы, сбросьте в Черное море, но выдворите их из Одессы. Я не хочу ничего знать — погибнет ли 100, погибнет ли 1000, но я не хочу смерти ни одного румынского офицера или солдата». Во время кровавой бани в Одессе погибло тогда около 20 тысяч человек (*Deletant D.* Rumunia. Zapomniany sojusznik Hitlera. Warszawa: Bellona, 2010. Пер. с англ. S. 12, 15, 255–256, 260–261. Ср.: *Ioanid R.* The Holocaust in Romania. The Destruction of Jews and Gypsies under Antonescu Regime, 1940–1944. With a Foreword of Elie Wiesel. Chicago: Ivan R. Dee, 2000. URL: http://www.romanianjewish.org/en/In_Romania.html).

А где был Бог?

В военных рассказах и репортажах Гроссмана, а также в его записной книжке много глубоких мыслей и афоризмов в духе (неосознанно) Блеза Паскаля и позднего Петра Чаадаева. Автор пишет о судьбах женщин на войне, о разных национальностях в Красной армии: об украинцах и калмыках, на первых порах сотрудничавших с немцами, об узбеках, которых вроде бы презирали как солдат. В более разрозненных записях Гроссман приводит немецкую окопную «остро́ту»: «Русь, давай узбека на румына менять»[9], а Бивор и Виноградова по-деловому комментируют, что узбеков — справедливо или нет — считали самыми худшими солдатами Красной армии, подобно тому, как немцы под Сталинградом относились с явным презрением к своим румынским союзникам[10].

Поразительны отрывки о жизни и смерти в крайних ситуациях. В самом начале 1942 года Гроссман находился вместе с 37-й армией на Юго-Западном фронте, к юго-востоку от Харькова. Он чуть-чуть знал этот район, так как до войны работал горным инженером в Донбассе. И встретил там капитана Козлова, который до войны обучался пению в Московской консерватории:

> Козлов рассказывает мне, как осенью 1941 года в Брянском лесу он по ночам пел перед немецкими окопами арии из классических опер; немцы обычно, послушав немного, начинали бить из пулеметов по певцу, может быть, им просто не нравилось его пение[11].

Словно «русские мальчики» у Достоевского, писатель и певец вели по ночам разговоры о жизни и смерти:

> Козлов говорит: «Я сказал себе: все равно я убит, и не все ли равно, сегодня или завтра это будет. И живу я после этого решения легко, просто и даже чисто как-то. На душе очень спокойно, в бой хожу совершенно бесстрашно, ничего не жду, твердо знаю, что человек, командующий мотострелковым батальоном, должен быть убит, выжить не может. Если бы не эта вера в неминуемость смерти, мне было бы плохо и вероятно, я не мог бы быть таким веселым и спокойным и храбрым в бою»[12].

---

9 *Гроссман В.* Записные книжки. С. 357. Фрагмент «Записная кижка. Сталинград 1942 год»; Pisarz na wojnie. S. 166.

10 Ibidem.

11 Там же. С. 313. Фрагмент «Дневник Донбассовской дивизии. Октябрь месяц»; Ibid. S. 97–98.

12 Там же; Ibid. S. 97.

Еврей по происхождению, Козлов не мог удержаться на фронте и от таких замечаний:

> Козлов сказал мне, что, по его мнению, евреи недостаточно хорошо воюют, он говорит, что они воюют обыкновенно, а евреи в такой войне, как эта, должны воевать как фанатики[13].

Будучи всегда честным наблюдателем, Гроссман зафиксировал много случаев, когда солдаты Красной армии, в том числе и офицеры, выражали явную либо тайную веру в Бога или же в вихре войны отвергали символы веры:

> Красноармеец Голяперов заявил: «Буду принимать присягу только с крестом». <…> Коммунист Евсеев потерял блокнот. Красноармейцы этот блокнот нашли. В нем хранилась переписанная молитва. <…> Помог на своем грузовике доехать к священнику его дочери и внучке, со всем барахлом. Царский прием, ужин, водка. Священник рассказывает, что к нему часто заходят молиться красноармейцы и командиры. Недавно у него был майор. <…> Старуха хозяйка: «Кто его знает, есть бог или нет, я и молюсь ему, работа нетрудная, кивнешь ему два раза, может и примет»[14].

И противоположные случаи:

> В пустых избах вывезено все, остались лишь иконы. Непохоже на некрасовских мужиков, которые из огня выносили иконы, а все добро отдавали пожару[15].

Злит и раздражает только назойливый и несколько наивный комментарий редакторов польского (в подлиннике — английского[16]) издания:

---

[13] Там же; Ibid. S. 98.

[14] Там же. С. 300, 307, 403, 273. Фрагменты: «Дневники полков. Дневник стрелкового полка», «Дневник Донбассовской дивизии. Октябрь месяц»», «Записная книжка. Весна 1943 года. Старобельск. Ворошиловград», «Записная книжка. Сентябрь 1941 года. Брянский фронт»; Ibid. S. 73, 90, 220–221, 27.

[15] Там же. С. 273. Фрагмент «Записная книжка. Сентябрь 1941 года. Брянский фронт»; Ibid. S. 27. Стоит отметить, что Гроссман восхищался поэзией Николая Некрасова. Ср.: *Huber F.* Wasilij Grossman. Pamięć i listy. Przełożył i przypisami opatrzył Jerzy Czech. Warszawa: WAB: 2011. С. 75.

[16] Writer at War: Vasily Grossman with the Red Army 1941–1945 / A. Beevor, L. Vinogradova (Trans., ed.). London: The Harvill Press; Random House 2005.

> Гроссман отметил много случаев, когда солдаты, и даже офицеры, выражали свои религиозные убеждения. Нет, однако, уверенности в том, было ли сказано солдатам о более терпимом подходе Сталина к православной церкви перед лицом угрозы для Родины[17].

Будто солдаты до такой степени могли быть метафизическими оппортунистами, чтобы верить или не верить в Бога исключительно с целью понравиться Сталину! Бивор, к сожалению, почти все свои комментарии размещает рядом с гроссмановским текстом, даже не выделяя их начертанием шрифта. Не помешало бы выказать побольше скромности автору всего только более или менее компетентных «ремарок» к писавшемуся кровью военному репортажу.

А вот в заключение еще один из самых красивых и наиболее метких военных афоризмов Гроссмана, тоже фигурирующий в обсуждаемой публикации:

> Русский человек на войне надевает на душу белую рубашку. Он умеет жить грешно, но умирает свято. На фронте у многих чистота помыслов и души, у многих какая-то монашеская скромность[18].

Два поздних шедевра

Однако же в историю литературы Василий Гроссман вошел главным образом как автор двух поздних произведений, которые смело можно внести в список шедевров русской и всей европейской прозы XX века. Первое из них, повесть «Всё течет», написано в 1955–1963 гг., второе — эпопея «Жизнь и судьба» — было окончено в 1960 году. Этот роман, изъятый в 1961 году КГБ, был приговорен в СССР к уничтожению. Михаил Суслов, в ту пору главный идеолог партии, якобы сказал писателю, что подобные произведения получат право существования в СССР через каких-нибудь 200 лет. Однако оба сочинения — вопреки марксистам, зато в полном согласии с духом свободы — в период 1970–1980 гг. увидели свет по-русски на Западе: во Франкфурте-на-Майне и в Лозанне. Тогда мир наконец услышал о великом российском эпическом писателе, возрождающем традиции русской гуманистической прозы XIX века — Толстого, Достоевского и Чехова. Гроссман писал о современных нам событиях, и с этим связана

---

17 Pisarz na wojnie. S. 72.

18 *Гроссман В.* Записные книжки. С. 312–313. Фрагмент «Дневник Донбассовской дивизии. Октябрь месяц»; Pisarz na wojnie. S. 96–97.

все бо́льшая его актуальность и прозрачность для понимания сегодня, в начале нашего XXI столетия. Роман «Жизнь и судьба», сравнительно малоизвестный в России XXI века, почти незримый, — это, вне сомнения, один из величайших европейских романов XX века.

Всё течет…

Сам я впервые услышал о Василии Гроссмане от Анджея Дравича, который на мой студенческий вопрос, был ли Сталин, этот тотальный преступник, учеником Ленина или же изменником, предавшим его идеалы, ответил не колеблясь: «Он был сметливым, восприимчивым учеником; и первым это показал в своих романах Василий Гроссман, следующим стал Александр Солженицын, а потом Надежда Мандельштам». Разговор состоялся в Кракове в 1981 году, когда на Западе уже знали оба «цензурно непроходных» в Польше произведения Гроссмана. Не стану скрывать, что тот вопрос я задал в надежде получить от Дравича именно такой ответ. То время — стремительное возникновение и расцвет «Солидарности» — было счастливым и благоприятным для познания мира, все труднее было поддерживать миф о добром и хорошем Ленине.

Когда в 1984 году благодаря подпольному издательству «Круг» и переводу Ольги Сияновой (Веры Беньковской) я читал уже самого Гроссмана — его повесть «Всё течет…», меня особенно тронул тот фрагмент, где речь идет о Ленине с его нетерпимостью и фанатичной верой, которая довела до того, что масштабы рабства в недавней империи царей лишь выросли. Этот же вождь революции, как утверждал Гроссман с поразительной для своего времени проницательностью, не только огородил Россию колючей проволокой, но и подал идею нацистам, которые в свою очередь натянули проволоку вокруг Освенцима. Однако главным — наряду с Гитлером — преступником XX века Гроссман признавал Иосифа Сталина. Чудовищную коллективизацию русской деревни и искусственно вызванный страшный Голодомор на Украине он считал таким же преступным геноцидом, как и Катастрофу еврейского народа… Огромное впечатление производит тот фрагмент повести «Всё течет», где автор анализирует феномен «трех Сталиных» в одном лице — сначала как «сановного азиата», затем русского революционера, который на практике осуществлял рожденные в Европе идеи, и наконец, как жандарма и полицейского чина, живьем перенесенного в СССР из царской России.

Гроссмановский заключительный вывод по поводу России, однако, в своей основе оптимистичен, невзирая на обоснованное утверждение писателя о том, что

> …после смерти Сталина дело Сталина не умерло. Так же в свое время не умерло дело Ленина. Живет построенное Сталиным государство без свободы[19].

Однако смысл рассуждений Гроссмана раскрывается в другом фрагменте:

> Со свободой, во имя которой началась в феврале русская революция, Сталин не мог до конца дней своих справиться кровавым насилием. И азиат, живший в сталинской душе, пытался обмануть свободу, хитрил с ней, отчаявшись добить ее до конца. <…> Она совершалась вопреки ленинскому гению, вдохновенно сотворившему новый мир. Свобода совершалась вопреки безмерному, космическому сталинскому насилию. Она совершалась потому, что люди продолжали оставаться людьми[20].

Итак, в отличие от Солженицына — и по моему мнению, более верно — Гроссман считал, что Февральская революция 1917 года отнюдь не обязательно должна была привести Россию к гибельному большевистскому перевороту. Совсем наоборот, она могла стать проблеском свободы.

Каин и Авель

Пожалуй, лишь мы, люди рубежа XX—XXI веков, уже успевшие прочитать более поздние сочинения Солженицына, Мандельштам, Шаламова, Владимова, в состоянии понять гигантский творческий замысел Гроссмана, осуществленный в защиту человека и свободы. В мировоззренческом отношении его творчество, прежде всего «Жизнь и судьбу», можно сравнивать с «Истоками тоталитаризма» Ханны Арендт или с «Открытым обществом» Карла Поппера[21]. Художественно оно сочетает в себе эпический метод Льва Толстого, экзистенциальный способ создания художественного мира у Достоевского и писательскую экономность Чехова.

Переводы произведений Гроссмана выходили в Польше с 1944 года. Тогда появился по-польски его сборник «Годы войны» с рассказом «Треблинский ад», во время Нюрнбергского процесса распространявшийся в качестве свидетельства против нацистов.

---

[19] *Он же.* Всё течет… Поздняя проза. М.: Слово/Slovo, 1994. С. 372.

[20] Там же. С. 372–373.

[21] Ср.: *Ланин Б.А.* Идеи «Отрытого общества» в творчестве Василия Гроссмана. М.: Магистр, 1997.

Тогда еще Гроссман не мог знать, что в лагере № 2 Треблинки 6 августа 1942 года был уничтожен Януш Корчак. Но и без этого он констатировал: «Пришло время задать грозный вопрос: “Каин, где же они, те, кого ты привез сюда?”»[22]

В 1945 году была опубликована по-польски военная повесть Гроссмана «Народ бессмертен», а в 1950-м — роман «Степан Кольчугин»[23]. В 1959 году в Польше издали первую часть сталинградской дилогии, роман «За правое дело»[24], а также сборник из девяти рассказов, среди которых, в частности, «В городе Бердичеве», «Старый учитель», «Власов», «Душа красноармейца»[25]. Наконец, в 1969 году на польском языке появился сборник его рассказов под названием «Несколько печальных дней» с маленькими шедеврами вроде новелл «Добро вам! Из путевых заметок», «Лось» или «Дорога»[26]. Самое ценное произведение в этом сборнике, «Авель (Шестое августа)», повествует об атомной бомбардировке Хиросимы.

Героями тут выступают обыкновенные (вплоть до этого момента) американские пилоты и пассажир бомбардировщика. Гроссман, который редко обращался к библейским мотивам, на сей раз подчеркивает, что исполнители этого апокалиптического акта были родом из христианской цивилизации. Пассажир вспоминает во время полета, как мать читала ему в детстве начальные строки из книги Бытия, а в его воображении рисовалось, как «бог, простерев руку, летел в нераздельном хаосе небес, земли и воды»[27]. Когда же бомба сброшена, перед его сознанием встает картина мира до сотворения космоса из первобытного хаоса:

> Самолет ощутил удар вызванного им огромного тайфуна. Оглушенный пассажир упал на пол, зажмурился, ему представилось, что небо, земля, вода вновь вернулись в хаос… Так и не победив зла, отцом и сыном которого он является, человек закрыл книгу Бытия…[28]

---

[22] *Гроссман В.* Треблинский ад // Гроссман В. Годы войны. М.: ОГИЗ; Государственное издательство художественной литературы, 1946. С. 415.

[23] *Grossman W.* Naród jest nieśmiertelny. Przetłumaczył z rosyjskiego Henryk Wolpe. Moskwa: Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych, 1945; *Idem.* Stiepan Kolczugin. T. 1–2. Przełożył Józef Brodzki. Warszawa: Książka i Wiedza, 1950.

[24] *Idem.* Życie i losy. Tłumaczyli z rosyjskiego Irena Piotrowska i Seweryn Pollak. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1959.

[25] *Idem.* Dziewięć opowiadań. Przełożyli Jerzy Brzęczkowski i Maria Bogucka. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1959.

[26] *Idem.* Kilka smutnych chwil i inne opowiadania. Tłumaczyła Marta Okołów-Podhorska. Warszawa: Czytelnik. 1969.

[27] *Он же.* Авель (Шестое августа) // Он же. Всё течет… Поздняя проза. С. 20.

[28] Там же. С. 23.

Гроссман не принимал объяснений западноевропейских и американских политиков, военных, мыслителей и журналистов, которые уже в первые часы после взрыва доказывали, что он был необходим как расплата и возмездие Японии «за преступления против человечества», как средство сломать ее сопротивление и «ускорить приход мира, которого жаждут все матери ради жизни своих детей»[29]. Писатель отвергал Добро, непосредственным плодом которого является Зло. Он описал четырехлетнего японского мальчика, который просыпается на сером, пасмурном рассвете судного дня и в последний раз видит седые волосы, золотой зуб и слезящиеся глаза бабушки:

> Так ни этот мальчик, ни его бабушка, ни сотни других детей, их мам и бабушек не поняли, почему именно им причитается за Пирл-Харбор и за Освенцим. Но политики, философы и публицисты в данном случае не считали эту частную тему актуальной[30].

Гроссман — и это, быть может, один из наиболее драматических фрагментов послевоенной европейской литературы — подводит читателя к мысли, что бомбардировка Хиросимы явилась преступным отмщением Авеля Каину. В уста одного из персонажей, соисполнителей этого страшного задания, он вкладывает возглас, выворачивающий наизнанку сцену книги Бытия: «Авель, Авель, где брат твой Каин?»[31]

Сталинградская дилогия

Читая теперь «Жизнь и судьбу» по-польски, терпеливо наблюдая за судьбами многочисленных героев — а их здесь, пожалуй, больше, чем в «Докторе Живаго» Пастернака, — надо помнить, что перед нами вторая часть гроссмановской дилогии о Сталинградской битве. Первый, столь же объемистый том, озаглавленный «За правое дело», был с большими трудностями издан на закате сталинской России (1952). В Польше, в переводе Ирены Байковской и Северина Полляка, он вышел под названием «Жизнь и судьба. За правое дело» в 1959 году в издательстве Министерства национальной обороны[32].

---

[29] Там же. С. 24.

[30] Там же.

[31] Там же. С. 25. А вот, что писал Николай Бердяев (которого Гроссман, видимо, не знал) в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» уже в 1931 году: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?”. Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?” (*Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 237).

[32] См. примеч. 22.

Сегодня уже почти никто не помнит (и вероятно, к лучшему), что о той публикации упомянул Адам Поморский в своем содержательном, обличающем любой тоталитаризм предисловии к публикуемому сегодня впервые польскому переводу «Жизни и судьбы». Эссе польского знатока русской культуры носит отчасти провокативное заглавие «Жизнь, а не судьба», что, однако, на сто процентов отражает сущность произведения: «жизнь» как свобода для личности и народов и фаталистическая «судьба» как принуждение во имя государства-молоха, уничтожающего свободу народов и индивида.

Широкая панорама стольких человеческих биографий обещает немалые трудности для читателя, особенно желающего во всех подробностях проследить историю главных действующих лиц, понаблюдать за повседневными событиями из их жизни, за суетой и хлопотами самых обычных дел. Для писателя важны не только мировоззрение, участие в великих битвах, трагические дни в «обычном» сталинском или концентрационном гитлеровском лагере. Гроссман отнюдь не облегчил читателю задачу, изложив предшествующие судьбы самых важных героев в первой части дилогии. Теперь мы встречаем их вновь, а кроме них здесь то и дело появляются новые фигуры. В их числе трусы и приспособленцы, обыкновенные люди и герои, старые коммунисты и молодые, бывшие коминтерновцы, меньшевики и эсеры, храбрые воины и сталинские комиссары на фронте, зеки и узники фашистских концлагерей, матери, навсегда потерявшие сыновей, жены, чьих мужей арестовали, и теперь они с другими. Есть тут и девушки, испытывающие первую влюбленность к мальчишке, которого они еще не успели толком узнать, но который уйдет на фронт и не вернется. Есть физики и биологи, ленинцы, сталинцы и антисталинцы, люди всех национальностей, на чьих жизнях оставила свое роковое клеймо заглавная «судьба».

Многие из персонажей имеют реальных прототипов, участвуют в переломных событиях (в качестве образца Гроссман частично использовал здесь «Войну и мир»). Действие происходит в самых разных местах Европы, удаленных одно от другого на тысячи километров, — от Германии до Урала. Первый фрагмент произведения рассказывает о людях в нацистском концлагере в Германии, один из последующих изображает рабов в сталинском лагере. Присутствует, разумеется, и Сталинградская битва — ключевой момент в истории Европы и всего цивилизованного мира. Гроссман спрашивает, как же получилось, что «советский народ», победивший в этой страшной кампании, попал после войны в еще бóльшую неволю, а проигравшие, немцы, сумели установить у себя на Западе демократию. Мы отправляемся также в Казань, Уфу, Самару, в кал-

мыцкие степи, в Киев, «матерь городов русских», теперь занятый немцами, на Урал, который так и не был завоеван, в Бердичев, где уже в 1941 году погибла мать Гроссмана, в юности познакомившая его с французской литературой на языке оригинала.

Злое добро и человеческая доброта

Ключ к пониманию главной мысли «Жизни и судьбы» находим в середине произведения:

> И иногда само понятие такого добра становилось бичом жизни, бо́льшим злом, чем зло. <…> Что принесло людям это учение мира и любви?
>
> Византийское иконоборство, пытки инквизиции, борьба с ересями во Франции, в Италии, Фландрии, Германии, борьба протестантства и католичества, коварство монашеских орденов, борьба Никона и Аввакума, многовековый гнет, давивший на науку и свободу, христианские истребители языческого населения Тасмании, злодеи, выжигавшие негритянские деревни в Африке. Все это стоило большего количества страданий, чем злодеяния разбойников и злодеев, творивших зло ради зла… <…>
>
> Я увидел непоколебимую силу идеи общественного добра, рожденной в моей стране. Я увидел эту силу в период всеобщей коллективизации, я увидел ее в 1937 году. Я увидел, как во имя идеала, столь же прекрасного и человечного, как идеал христианства, уничтожались люди. Я увидел деревни, умирающие голодной смертью, я увидел крестьянских детей, умирающих в сибирском снегу, я видел эшелоны, везущие в Сибирь сотни и тысячи мужчин и женщин из Москвы, Ленинграда, из всех городов России, объявленных врагами великой и светлой идеи общественного добра. Эта идея была прекрасна и велика, и она беспощадно убила одних, исковеркала жизнь другим, она отрывала жен от мужей, детей от отцов[33].

Так где же у Гроссмана спасение, и существует ли оно вообще? К счастью, на этот вопрос нужно ответить утвердительно: Гроссман искал не столько истину, которая должна сделать людей свободными, сколько доброту, которая исцелит души, а заодно и сделает свободными:

> И вот, кроме грозного большого добра, существует житейская человеческая доброта. Это доброта старухи, вынесшей кусок хлеба

[33] *Гроссман В.* Жизнь и судьба: В 3 кн. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2005. Кн. 2. С. 93, 94, 95.

> пленному, доброта солдата, напоившего из фляги раненого врага, это доброта молодости, пожалевшей старость, доброта крестьянина, прячущего на сеновале старика еврея. Это доброта тех стражников, которые передают с опасностью для собственной свободы письма пленных и заключенных не товарищам по убеждениям, а матерям и женам[34].

Так воздавал честь всем живым и умершим Василий Гроссман, которому не было нужды верить в Бога, чтобы поступать хорошо. Он был героическим атеистом под стать Альберу Камю, но тем успешнее его победа над злом во имя добра и свободы.

---

[34] Там же. С. 96.

III. СВЯТЫЕ, МЫСЛИТЕЛИ И ИМПЕРИЯ

1. СВЯТЫЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

К выходу польского перевода книги Георгия Федотова «Святые Древней Руси»

Книга «Святые Древней Руси» — необычайное произведение. Впервые она увидела свет в «русском Париже» в 1931 году и лишь 59 лет спустя была издана в Москве[1], а в 2002 году и в Польше, в переводе Генрика Папроцкого[2].

Не засушивать святых…

Федотов — русский знаток Средних веков, но такой, кому была бы близка (будь она ему известна) историософская догадка польского поэта Циприана Камиля Норвида: «Прошлое — сегодня, только чуть подальше». «Святые Древней Руси» заканчиваются XVII веком. Затем в Русской церкви наступила синодальная эпоха, когда весьма существенно изменились условия православной канонизации. После смерти патриарха Адриана (1700) избрать нового предстоятеля Петр I уже не позволил, а в 1721 году создал Священный синод во главе с мирянином. Синод руководил церковной жизнью в России, в том числе канонизациями и догматическими вопросами, вплоть до 1917 года. На протяжении почти двух столетий, то есть до восшествия на престол Николая II (1894), были канонизированы всего четверо святых, почти исключительно епископы (в частности, Димитрий Ростовский и Тихон Задонский). Федотов пишет:

> С точки зрения официальной, иерархической церкви, святой епископ казался единственно достойным прославления. Отсюда и недо-

---

[1] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси (X—XI ст.). Paris: YMCA-Press., 1931; *Он же.* Святые Древней Руси / Предисл. А. Меня. М.: Московский рабочий, 1990.

[2] *Fiedotow G.* Święci Rusi. (X—XVII w.). Tłumaczył Henryk Paprocki. Białystok—Bydgoszcz: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce i Wydawnictwo Homini, 2002.

> разумение, вкравшееся даже в литературный русский язык: нередко святителем называют всякого святого. Отсюда и знаменитое циническое определение святого, дававшееся острословами духовных академий: святой — это сушеный архиерей[3].

В СССР лишь к тысячелетию крещения Руси была произведена первая православная канонизация. В 1988 году РПЦ причислила к лику святых девять исторических лиц: победителя татар князя Дмитрия Донского (†1389), иконописца Андрея Рублева († ок. 1430), монаха-мыслителя Максима Грека (†1556), митрополита-писателя Макария Московского (†1563), православного старца-мыслителя Паисия Величковского (†1794), юродивую Ксению Петербуржскую († ок. 1803), епископа-богослова Игнатия Брянчанинова (†1867) и монаха-отшельника, а кроме того религиозного писателя Феофана Затворника (†1894). Они весьма достойно представляют историю и богатейшие «категории святости» Руси и России с конца XIV до конца XIX века.

Среди причисленных к лику святых в 1988 году оказалась юродивая Ксения, чему несомненно обрадовался бы Федотов.

> Не велико,— писал он,— число и святых жен в русской церкви: церковно канонизованных, кажется, всего двенадцать. Известная социальная приниженность русской женщины, особенно в московский период, очевидно, сказалась и в духовной жизни: в отсутствии религиозной инициативы, героической жертвенности, в теплом характере благочестия. Женские монастыри на Руси имели скорее значение институтов общественного призрения, убежищ и богаделен для вдов и не вышедших замуж девиц, преимущественно из боярской среды. Героическое подвижничество и тем более пустынножительство среди русских инокинь неизвестны. Тем не менее среди немногих имен русских святых жен есть несколько дорогих для каждого русского сердца[4].

Во главе их стоит, разумеется, св. равноапостольная княгиня Ольга (†969), бабушка св. Владимира. Федотов упоминает еще Евфросинию Полоцкую (†1173), Евфросинию Суздальскую (†1250) — дочь св. князя Михаила Черниговского, Анну Кашинскую (†1368) — супругу св. князя Михаила Тверского, Евфросинию Московскую (†1407) — супругу Димитрия Донского, Юлианию, княжну Ольшанскую, скончавшуюся на 16-м году жизни (XVI в.), Юлианию Лазаревскую-Муромскую (†1604). В 1601–1602 гг., во

---

[3] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси (X—XI ст.). Paris: YMCA-Press, 1985. С. 299.

[4] Там же. С. 209.

время страшного голода, когда на Руси случалось людоедство, Юлиания Лазаревская-Муромская открыла крестьянам свои амбары. Окончательно канонизирована она была лишь в 1903 г., когда ее имя было включено в изданный Священным синодом «Верный месяцеслов»[5]. Федотов с одобрением отмечает тот факт, что Юлиания не ушла в монастырь, решившись твердо на «социальное служение» ближним. Поэтому, как и Нил Сорский, святой конца XV — начала XVI века, она считается покровительницей православной интеллигенции в России:

> Юлиания Лазаревская — святая преимущественно православной интеллигенции. В ней находит свое оцерковление ее традиционное народолюбие и пафос социального служения. Хотя Юлиания прошла через суровую аскезу и мечтала о монашестве, но не внешние причины помешали ей принять его. Она осталась верной своему личному христианскому призванию: служения миру и деятельной христианской любви[6].

Православные жертвы революции

При Горбачеве канонизировали святых, принадлежавших к дореволюционной истории, за одним исключением: в 1989 г. к лику святых был причислен патриарх Тихон (Белавин, †1925). После распада СССР появились условия для канонизации жертв большевиков. Кровавые преследования церкви начались уже осенью 1917-го, массовый характер приобрели в 1918-м а апогея достигли в 1937–1938 гг.[7] В августе 2000 года на юбилейном Синоде православных епископов было канонизировано свыше тысячи человек, прежде всего жертв революции. Церковь сослалась на примеры культа мучеников в первые века христианства. К лику святых были причислены, в частности, замученные в 1918 г. протоиереи Философ Орнатский и Иоанн Восторгов и погибшие в 1937-м митрополит Казанский Кирилл (Смирнов) и архиепископ Калужский Августин (Беляев). Канонизации были удостоены так-

---

5 Там же. С. 209–215.

6 Там же. С. 216.

7 *Дамаскин (Орловский) игум.* Гонения на Русскую православную церковь в советский период // Православная энциклопедия. Русская православная церковь / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 179–189. Ср. также: *Регельсон Л.* Трагедия Русской церкви 1917–1945 / Послесл. прот. И. Мейендорфа. Paris: YMCA-Press, 1977; *Владислав Цыпин прот.* История Русской православной церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М.: Издание Сретенского монастыря; Московская духовная академия, 2006. С. 360–447.

же православные христиане XX века, в частности, архиепископ Симферопольский и Крымский, хирург-чудотворец Лука (Войно-Ясенецкий, †1961)[8].

Споры возбудил факт канонизации царя Николая II и его семьи, расстрелянных большевиками в 1918 году. Когда в 1981 году их признала новомучениками Русская зарубежная православная церковь, возражения раздавались не только из брежневского СССР, но и из рядов эмиграции. Подчеркивалось, что казнь Николая II и членов его семьи не может быть признана «мученичеством за Христа». Однако Синод РПЦ в 2000 году нашел выход из этого положения, причислив царя и царскую семью к лику святых как страстотерпцев.

Кто в русской церкви канонизирует?

Ответ на этот вопрос тем более труден, когда касается древнерусского прошлого. Напомним, что на Западе причисление к лику святых стало с XIII века исключительной прерогативой Папы. В русской же церкви вплоть до эпохи Петра I мы имеем дело с куда большей «демократией», если не «анархией». Федотов справедливо замечает, что в перечнях древнерусских святых обнаруживается много противоречий, особенно если говорить о числе канонизированных. Попробуем выйти за пределы книги и разобраться в этом вопросе[9].

Хронологически в истории русской церкви выделяют пять периодов канонизации. Первый начался в XI веке и продолжался до 1547 года. Причисляли к лику святых в основном архиепископы на уровне епархий, почитание святых носило преимущественно локальный характер, нередко, однако, приобретая общенациональный масштаб. Канонизировано в это время было свыше шестидесяти человек — страстотерпцы Борис и Глеб (†1025, первые русские святые с 1072 года), равноапостольные княгиня Ольга (†969, канонизирована до монгольского нашествия[10])

---

[8] См. содержательную книгу о нем: *Поповский М.* Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. Paris: YMCA-Press, 1979.

[9] Ср. *Андроник (Трубачев) игум.* Канонизация святых в Русской Православной Церкви // Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 346–371. Ср.: *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гносис, 1994. С. 35–41. Статья «Канонизация».

[10] Так утверждает Григорий Федотов (С. 207), а сегодня близок к этому мнению и игумен Андроник Трубачев (С. 348), который считает, что причисление Ольги к лику святых («празднование общецерковное») произошло до середины XIII века. Зато автор наиболее содержательной современной книги об Ольге утверждает, что ее общецерковная канонизация произошла лишь в самом конце

и князь Владимир (†1025, канонизирован в 1240). Федотов красочно рассказывает об этих и других святых того периода, в том числе о Феодосии Печерском (†1074, канонизирован в 1118), князе-мученике Михаиле Черниговском (погиб в Орде в 1246, канонизирован до 70-х гг. XIII века), московских митрополитах XIV—XV веков и т.д.

Второй период датирован 1547-м и 1549-м гг., когда при молодом царе Иване IV на двух синодах во главе с митрополитом Макарием канонизировали тридцать девять святых. Собирание всех русских святых совершалось во имя нового Московского государства как наследника Византии и Киевской Руси. Двадцать лет продолжалась подготовка материалов к житиям святых «в земле Российской просиявших». В 1552 году жития были кодифицированы в Великих Четьях Минеях. Цензура тоже поработала: из житий были изъяты многочисленные «регионализмы», перечившие политическим устремлениям Москвы.

Третий период продолжался полтора века — от смерти Макария (†1563) до 1700 года. Канонизациями тогда занимался Синод при патриархе Московском. Здесь у Федотова особенно интересны описания жизни и деятельности игумена Иосифа Волоцкого (†1515, канонизирован в 1591 г.) и юродивого московского Василия Блаженного (†1557, канонизирован в 1588 г.)[11]. Однако вместе с политизацией церкви начала угасать и святость. По расчетам Федотова, в XVII веке было уже только тринадцать святых, причем одиннадцать из них — в первой половине столетия:

> В последний свой век она (Московская Русь. — *Г.П.*) горделиво утверждала себя как святую, как единственную христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление[12].

Однако православная канонизация происходила тогда не только в Москве, но и в Киеве, то есть на территории тогдашней Речи

XIV века: «Но и в самой Руси того времени церковное прославление Ольги так и не привело к ее официальной канонизации. Что явилось тому причиной, мы не знаем. Нетление мощей и чудо с каменной гробницей, казалось бы, давали основания для ее причтения к лику святых — но ни в XI, ни в XII, ни даже в XIII веке этого не произошло. После же монгольского нашествия оказались утеряны и сами мощи, бывшие предметом всеобщего поклонения. <…> память Ольги очень поздно — не ранее самого конца XIV столетия — появляется в русских месяцесловах» (*Карпов А.* Княгиня Ольга. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 274).

[11] *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 166–176, 199–201.

[12] Там же. С. 189–190.

Посполитой Обоих Народов. В 1643 году митрополит Петр Могила канонизировал здесь 118 святых, мощи которых покоились в Киево-Печерской лавре. Только в 1762 году Священный синод включил их в общерусский церковный календарь.

В четвертый, синодальный, период (1721–1917) лишь одиннадцать человек были причислены к лику святых, в том числе семь — в царствование Николая II (1894–1917). В 1903 году Священный синод канонизировал Серафима Саровского (†1833), а в 1913-м на 300-летие дома Романовых — патриарха Московского Гермогена (†1612).

О пятом периоде, начатом восстановлением патриаршества в 1917 году и продолжающемся по сей день, коротко сказано выше.

Канонизация для земли

Федотов — либерал с повышенной чувствительностью к вопросам трансцендентного. Поэтому вопрос «святости» в своей первооснове связан у него с надмирным аспектом, а канонизация того или иного святого — не более чем внутрицерковный выбор. Однако этот выбор обладает также историческим и человеческим измерением. Ценность книги «Святые Древней Руси» в ее несомненно гуманистическом начале: «Канонизация — не для неба, а для земли»[13]. В каждом из описываемых автором святых, даже в представителе древнерусского «типа святости», Федотов стремится проявить живые черты.

Два самых древних русских святых, Борис и Глеб, казалось бы, всего лишь лики с иконы, становятся под пером исследователя героями нашего времени. Федотов напоминает, что повесть о святых братьях, составленная в конце XI века и выдвигавшая на первый план человеческий характер их страдания, пользовалась в Киевской Руси особой популярностью («Сказание, страсть и похвала св. мучеников Бориса и Глеба»). Значительно меньший интерес вызывало сочинение Нестора (также конец XI века), где история Бориса и Глеба получала нравственно-политическое истолкование («Чтение о житии и погублении бл. страстотерпцев Бориса и Глеба»). Для Федотова мученичество братьев-князей было «подражанием Христу», а не политическим долгом, вытекавшим из «начала старшинства» («послушания старшему брату»)[14]. Здесь мы находим и объяснение разницы между мучеником и страстотерпцем. Первый погибает «за веру христианскую». Второй принимает смерть «во имя Христа» и подражая Его страданиям, проявляет смирение

---

[13] Там же. С. 94.
[14] Там же. С. 23.

и повинуется судьбе[15]. Позднее страстотерпцем в Московской Руси признали царевича Дмитрия, убитого в Угличе сына Ивана Грозного. К этой же категории святых, как уже было сказано, причислили в 2000 году Николая II и его семью.

Федотов не выдвигает на первый план аскезу русских святых. Ему ближе те, кто строил христианскую культуру — как в монастыре (Феодосий Печерский), так и в миру (Стефан Пермский). Занимаясь юродивыми, Федотов обращает внимание на их социальное служение и обличение неправедных властителей. Он приводит рассказ о разговоре св. Николы, юродивого псковского, с Иваном Грозным. В 1570 году, уже после резни в Новгороде, Иван пригрозил тем же Пскову:

> Известная легенда прибавляет, что Никола поставил перед царем сырое мясо, несмотря на великий пост, и в ответ на отказ Иоанна — «я христианин, и в пост мяса не ем» — возразил: «А кровь христианскую пьешь?»[16]

Если бы Федотов дожил до нашего времени, ему было бы над чем задуматься. В 2001 году «православные патриоты» распространяли в России иконки «святого царя» Иоанна Грозного и Григория Распутина. 15 декабря 2001 года была опубликована официальная реакция Патриарха Алексий II:

> В последнее время появилось довольно много цветных, прекрасно изданных, с позволения сказать, «икон» царя Ивана Грозного, печально известного Григория Распутина и других темных исторических личностей. Им составляются молитвы, тропари, величания, акафисты и службы. Какая-то группа псевдоревнителей Православия и самодержавия пытается самочинно, «с черного хода» канонизировать тиранов и авантюристов, приучить маловерующих людей к их почитанию.
>
> Неизвестно, действуют ли эти люди осмысленно или несознательно. Если осмысленно, то это провокаторы и враги Церкви, которые пытаются скомпрометировать Церковь, подорвать ее моральный авторитет. Если признать святыми царя Ивана Грозного и Григория Распутина и быть последовательными и логичными, то надо деканонизировать митрополита Московского Филиппа, прп. Корнилия, игумена Псково-Печерского, и многих других умученных Иваном Грозным. Нельзя же вместе поклоняться убийцам и их жертвам. Это безумие. Кто из нормальных верующих захочет оставаться в Церк-

---

15 Там же. С. 18–31.
16 Там же. С. 201–202.

ви, которая одинаково почитает убийц и мучеников, развратников и святых?[17]

Особого внимания в «Святых Древней Руси» заслуживает большая глава, посвященная святителю Стефану Пермскому (†1396, канонизирован ок. 1475–1500). Будучи миссионером, свою жизнь он посвятил обращению языческого племени пермяков (зыряне, коми). Образованный Стефан знал греческий язык, изучил пермский, что в сумме с русским делало его знатоком трех языков. «Явление, — как пишет Федотов, — может быть, не столь редкое в древнем Киеве, но уже совершенно исключительное на московском севере»[18]. Стефан Пермский был эллинистом, но расстался с наукой из любви к язычникам-зырянам. Он создал для них алфавит, стал основоположником зырянской литературы:

> Он не пожелал соединить дело крещения язычников с их обрусением. Не пожелал и идти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке. Он сделал для зырян то, что Кирилл и Мефодий — для всего славянства. Он перевел для них богослужение и св. Писание — вероятно, часть его. Предварительно он должен был составить зырянскую азбуку, и немногие сохранившиеся до нас образцы древнего пермского письма показывают, что он воспользовался для него не русским и не греческим алфавитом, но, вероятнее всего, местными рунами — знаками для зарубок на дереве, отступив в этом даже от примера первоучителей словенских. <…> Так вместе с Христовой верой в стране совершено дикой зажигается очаг христианской культуры[19].

Сергий Радонежский (†1392) был канонизирован в 1452 году и по сей день остается одним из самых чтимых святых Московской Руси. Он возродил в Северо-Восточной Руси монастырскую общежительность («киновийную жизнь»), созидавшуюся в Киевской Руси Феодосием Печерским, но уже в XII веке разрушенную. Сергий Радонежский жил и действовал в последний век татаро-монгольского ига, когда, по словам Федотова, на Руси воцарилось «всеобщее огрубение и одичание» как «естественное следствие» нашествия[20].

---

[17] *Алексий II.* О попытках псевдоревнителей Православия самочинно канонизировать тиранов и авантюристов // Дворкин А. Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. Александра Невского, 2005. С. 270–271.

[18] *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 120.

[19] Там же. С. 121–123.

[20] Там же. С. 128.

В палестинском духе Сергий соединил задачи монашеской жизни с благотворительностью, но был далек от отвержения культуры, характерного для восточной аскезы. В то же время, как особенно подчеркивает Федотов, Радонежский был мистиком и богословом Пресвятой Троицы (большая редкость для «бедной богословием Руси»)[21]. Сергий Радонежский — покровитель «национального дела» Руси: в 1380 г. он благословил войска Дмитрия Донского перед Куликовской битвой:

> Всякий русский помнит благословение преп. Сергием Донского на его битву с Мамаем. <…>. Остается вечным в церковном сознании благословение Сергия на брань с врагами христианства. На Куликовом поле оборона христианства сливалась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы. В неразрывности этой связи дано и благословение преп. Сергия Москве, собирательнице государства русского[22].

Святые и империя

Исследователь напоминает о митрополитах московских, святителях Петре, Алексие и Ионе, много послуживших православию и государству. Заслуживает внимания фрагмент о Патриархе Московском и всея Руси Гермогене, уморенном голодом во время польской интервенции в 1612 г., в период Смутного времени.

Федотов хорошо знает, что русские святые — это еще не весь русский народ. Он неустанно опровергает тезис, согласно которому в первые века своего существования в Киевской Руси церковь причисляла к лику святых князей, имеющих национальные или политические заслуги. Этому противоречит тот факт, что среди канонизированных князей мы не найдем ни Ярослава Мудрого, ни Владимира Мономаха, «тех, кто больше всего сделал для славы России и для ее единства»:

> Церковь не канонизует никакой политики — ни московской, ни новгородской, ни татарской; ни объединительной, ни удельной. Об этом часто забывают в наше время, когда ищут церковно-политических указаний в житии Александра Невского. <…> Император Петр, перенеся его мощи из Владимира в новую столицу, в годовщину Ништадтского мира, сделал его ангелом-покровителем новой империи. Три императора, носившие его имя в XIX веке, утвердили исключительность его почитания, вызвав множество посвященных ему храмов[23].

---

[21] Там же. С. 138.
[22] Там же. С. 140–141.
[23] Там же. С. 88. Ср.: *Шенк Ф.Б.* Александр Невский в русской культурной

Русские усвоили, как говорит Федотов, отраженную в древнерусских летописях и «Слове о полку Игореве» общерусскую национальную идею и восхваление политики собирания земель. Однако в Средние века эти основы единства Русской земли утверждались в христианском сознании с огромным трудом. Зато в нем жила «концепция малой родины»:

> Это отечество, это русская земля — не государство, которого еще не существовало — вместе с городской областью, малой родиной является в княжеских житиях предметом нежной и религиозной любви[24].

Московский период, начиная с половины XVI в., принес фундаментальные перемены. Федотов описывает падение духовных сил в Церкви, связанное с торжеством осифлянства. Корни этого явления он усматривает в эпохе Ивана Грозного:

> 1547 год — год венчания на царство Грозного — в духовной жизни России разделяет две эпохи: святую Русь от православного царства[25].

XXI век

Издавая свой труд в 1931 году, Федотов писал, что в фигурах русских святых мы не только чтим покровителей святой и грешной Руси, но одновременно ищем примера для собственного духовного пути[26]. Он предвидел и то, что случилось в Европе после 1989–1991 гг., и в то же время указывал православным пути к XXI веку:

> Революция, сжигающая в огне грехи России, вызвала небывалое цветение святости: святость мучеников, исповедников, духовных подвижников в миру. Но гонимое малое стадо русской церкви сейчас изгнано из созидания русской жизни, из новой творимой культуры. <…> Но придет время, и русская церковь станет перед задачей нового крещения обезбоженной России. Тогда на нее ляжет ответственность и за судьбы национальной жизни. Тогда окончится двухвековая отрешенность ее от общества и культуры. И опыт общественного

памяти: Святой, правитель, национальный герой / Авториз. пер. с нем. Е. Земсковой, М. Лавринович. М.: Новое литературное обозрение, 2007. Ср.: *Регинская Н.В., Цветков С.В.* Благоверный князь православной Руси святой воин Александр Невский. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2010.

[24] *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 90.

[25] Там же. С. 189.

[26] Там же. С. 5.

служения древних русских святых приобретает неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подвиг[27].

В самом начале XXI века Федотов, несомненно, был бы горячим противником антикатолической и заодно антипольской актуализации русских святых — например, Александра Невского и патриарха Гермогена,— проводимой националистическими группками в Российской Федерации. В своих статьях, например, «Польша и мы», «Над гробом Пия XI», «Александр Невский и Карл Маркс», он всегда выступал против враждебности православного Востока по отношению к католичеству, Польше и латинской Европе. Делал он это во имя своей утраченной родины: «Защита России» — очень точное название сборника его статей, вышедшего в Париже в 1988 году[28].

[27] Там же. С. 236.

[28] *Федотов Г.П.* Полн. собр. статей: В 6 т. Т. 4: Защита России. Статьи 1936–1940 гг. из «Новой России». Paris: YMCA-Press, 1988.

2. В ПОИСКАХ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Опубликованная в Москве на пороге XXI века толстая книга научных статей и публицистических очерков «Русская интеллигенция. История и судьба» затрагивает почти все «вековечные» и «посюсторонние» вопросы, о которых на протяжении XIX и XX столетий беседовали «русские мальчики» разных поколений и всевозможных идеологических направлений[1]. Говорится в этой современной аналитической книге о русской интеллигенции и о социализме, и об анархизме, и об отношении России к Европе, и о «переделке всего человечества по новому штату», и даже о том, «есть ли Бог и есть ли бессмертие»[2]. Еще одно доказательство давней идеи Иванова-Разумника, что история русской культуры и философской мысли неразрывно связана с судьбой русской интеллигенции[3].

---

[1] Русская интеллигенция. История и судьба // Сост. Т.Б. Князевская. М.: Наука, 1999.

[2] Вот что говорит у Достоевского Иван Карамазов своему младшему брату Алеше: «Другим одно, а нам, желторотым, другое, нам прежде всего надо предвечные вопросы разрешить, вот наша забота. Вся молодая Россия только лишь о вековечных вопросах теперь и толкует. <…> Ты из-за чего все три месяца глядел на меня в ожидании? Чтобы допросить меня: “како веруеши, али вовсе не веруеши?” <…> Ведь русские мальчики как до сих пор орудуют? Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что ж о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, всё те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековечных вопросах говорят у нас в наше время» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. I—X. С. 212–213).

[3] «История русской общественной мысли есть история русской интеллигенции: этой формулой яснее всего определяется содержание настоящего

И все же нельзя сложную судьбу интеллигенции отождествлять с историей русской мысли. Совершенно прав Ричард Пайпс, утверждая в своей книге «Россия при старом режиме»:

> интеллигент — это тот, кто не поглощен целиком и полностью своим собственным благополучием, а хотя бы в равной, но предпочтительно и в большей степени печется о процветании всего общества и готов в меру своих сил потрудиться на его благо. По условиям такого определения, образовательный уровень и классовое положение играют подчиненную роль. Хотя образованный и обеспеченный человек, естественно, лучше может разобраться в том, чтó же не так в его стране, и поступать сообразно с этим, совсем не обязательно, что ему придет охота это сделать. В то же самое время простой полуграмотный рабочий человек, пытающийся разобраться в том, как действует его общество, и трудящийся на его благо, вполне отвечает определению интеллигента. Именно в этом смысле в конце XIX в. в России говорили о «рабочей интеллигенции» и даже о «крестьянской интеллигенции»[4].

Пайпс пишет и еще об одной отличительной черте русской интеллигенции с самого момента ее возникновения сразу после смерти Петра I:

> На всем протяжении русской истории «группы интересов» боролись с другими «группами интересов» и никогда — с государством. Стремление к переменам должно было вдохновляться не личным интересом какой-то группы, а более просвещенными, дальновидными и великодушными мотивами, такими, как чувство патриотизма, справедливости и самоуважения[5].

Две интеллигенции в XIX веке

Формулируя свою дефиницию, Пайпс полемизирует — на мой взгляд, очень убедительно — с двумя определениями интеллигенции, широким и узким, существующими в России примерно со второй половины XIX века. В широком смысле интеллигенцией называют тех, кого французы именуют «les notables». Пример

исследования» (*Иванов-Разумник Р.В.* История русской общественной мысли: В 3 т. / Подгот. текста, послесл. и примеч. И.Е. Задорожнюка, Э.Г. Лаврик. М.: Республика; ТЕРРА, 1997. Т. 1. С. 3).

[4] *Пайпс Р.* Россия при старом режиме / Пер. с англ. В. Козловского. Кембридж, 1980. С. 336–337.

[5] Там же. С. 334.

такого понимания дает И.С. Тургенев в «Странной истории» (1869): герой рассказа, приехавший по долгу службы в провинциальный город, слышит из уст местного помещика, что на предстоящем в дворянском собрании большом балу можно будет увидеть «всю нашу *интеллигенцию*», то есть и городского врача, и учителя[6].

Такая широкая дефиниция интеллигенции постепенно вышла из употребления в царской России, чтобы вновь воскреснуть в Советском Союзе. Коммунистический режим не мог согласиться с существованием интеллигенции как отдельной социальной страты, поскольку это не укладывалось бы в «марксистскую классовую схему»; с другой стороны, и изъять это понятие из русской речи и традиции новый режим не мог. Поэтому в новой действительности термином «интеллигенция» начинают определять категорию «образованных профессионалов» (в Европе — «белые воротнички»). Здесь Пайпс резонно констатирует:

> В силу такого определения председатель КГБ и академик Сахаров оба являются представителями «советской интеллигенции»[7].

Традиция узкого понимания слова «интеллигенция» уходит корнями в 70-е годы XIX века, когда этот термин, прежде несший объективно-описательную функцию, принял черты субъективно-нормативные. В 1870-х на русской почве появилась сильная группа молодых людей — атеистов, социальных и политических радикалов, «критически мыслящих личностей» в духе Петра Лаврова и террористов наподобие Петра Ткачева и Сергея Нечаева, — которые начинают утверждать, что право носить титул «интеллигента» принадлежит им и только им.

> Именно этот узкий термин «интеллигенция» использовали почти все авторы сборника «Вехи» (1909), предостерегая от последствий умственного творчества и практической деятельности русских атеистов, материалистов и радикалов второй половины XIX века. В сборнике «Вехи» наиболее характерна статья П.Б. Струве «Интеллигенция и революция», настаивающего на узком понимании интеллигенциии в противовес всем остальным: и вышеупомянутому тургеневскому («публика, бывающая на балах в дворянском

[6] Там же. С. 335. Ср.: *Тургенев И.С.* Странная история. Рассказ // Тургенев И.С. Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1975–1978. Т. 7: Повести и рассказы 1863–1870. С. 196.

[7] Там же. С. 335.

собрании»), и «интеллигенции как образованному классу», то есть людям умственного труда («intellectuals»).

Для Струве «интеллигенция» — это категория политическая, начавшая существовать в русской жизни в эпоху реформ Александра II и окончательно проявившая себя в революции 1905–1907 гг. Идейная форма ее существования, по мнению Струве, — «безрелигиозное отщепенство от государства»[8]. В таком случае интересно было бы узнать у автора, кто на русской почве является интеллигентом, кто только носит модный «интеллигентский мундир», а кто никогда в России интеллигентом не был и стать им не может:

> Великие писатели Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Чехов не носят интеллигентского лика. Белинский велик совсем не как интеллигент, не как ученик Бакунина, а главным образом, как истолкователь Пушкина и его национального значения. Даже Герцен, несмотря на свой социализм и атеизм, вечно борется в себе с интеллигентским ликом. Вернее, Герцен иногда носит как бы мундир русского интеллигента, и расхождение его с деятелями 60-х годов не есть опять-таки просто исторический и исторически обусловленный факт конфликта людей разных формаций культурного развития и общественной мысли, а нечто гораздо более крупное и существенное. <…> Владимир Соловьев вовсе не интеллигент. Очень мало индивидуально похожий на Герцена Салтыков так же, как он, вовсе не интеллигент, но тоже носит на себе, и весьма покорно, мундир интеллигента. Достоевский и Толстой каждый по-различному срывают с себя и далеко отбрасывают этот мундир. Между тем весь русский либерализм — в этом его характерное отличие от славянофильства — считает своим долгом носить интеллигентский мундир, хотя острая отщепенская суть интеллигента ему совершенно чужда. Загадочный лик Глеба Успенского тем и загадочен, что его истинное лицо все прикрыто какими-то интеллигентскими масками[9].

И вот, наконец, умозаключение Струве:

> Восприятие русскими передовыми умами западноевропейского атеистического социализма — вот духовное рождение русской интеллигенции в очерченном нами смысле. Таким первым русским интеллигентом был Бакунин <…>. Достаточно сопоставить Нови-

[8] Там же. С. 164.
[9] Там же. С. 163–164.

> кова, Радищева и Чаадаева с Бакуниным и Чернышевским для того, чтобы понять, какая идейная пропасть отделяет светочей русского образованного класса от светочей русской интеллигенции. Новиков, Радищев, Чаадаев — это воистину Богом упоенные люди, тогда как атеизм в глубочайшем философском смысле есть подлинная духовная стихия, которою живут и Бакунин в его окончательной роли, и Чернышевский с начала и до конца его деятельности. <…> В дальнейшем развитии русской общественной мысли Михайловский, например, был типичный интеллигент, конечно, гораздо более тонкого индивидуального чекана, чем Чернышевский, но все-таки с головы до ног интеллигент[10].

Струве в своем узком понимании русской интеллигенции формально идет по следам тех, кого он так сильно критикует: здесь меняется только аксиология, но не содержание понятия. Что у революционеров-народников и революционеров-социалистов было «единственно хорошим и желанным», у Струве делается «самым дрянным». Однако список представителей интеллигенции остается и у Бакунина, и у Струве одним и тем же: сюда включаются Чернышевский, Михайловский, Лавров, Ткачев и даже Нечаев, а бесповоротно исключены Чаадаев, Достоевский, Владимир Соловьев и Лев Толстой[11], даже Белинский, Чехов и Герцен.

Этому воистину «партийному мнению» противоречат, однако, многие другие высказывания авторов «Вех». Джованна Калебич-Креацца, современный итальянский исследователь русской мысли, в своей книге «“Вехи” и проблема русской интеллигенции» остроумно замечает, что когда Петр Струве, Николай Бердяев, Семен Франк, Сергей Булгаков, Александр Изгоев прогнозируют будущее интеллигенции в России, то «порою начинают словно бы противоречить сами себе»:

> …авторы «Вех» рассчитывают на духовное перерождение и перевооружение той русской интеллигенции, к которой обращена их жестокая критика. <…> В этом и состоял смысл их проповеди

---

[10] Там же. С. 162–164.

[11] Струве считает, что к русской интеллигенции принадлежит только тот, кто борется с государством во имя атеизма, а не во имя какой-нибудь религии. Поэтому Лев Толстой не принадлежит к этой группе: «Вполне возможно религиозное отщепенство от государства. Таково отщепенство Толстого. Но именно потому, что Толстой религиозен, он идейно враждебен и социализму, и безрелигиозному анархизму, и стоит вне русской интеллигенции» (Там же. С. 162).

> и обращения — они и сами ведь еще вчера только были плоть от плоти и кровь от крови ее[12].

Николай Бердяев писал, что «интеллигентское сознание требует радикальной реформы, и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле немалую роль». Интеллигенция обязана осознать «виновность» своей «умопостигаемой воли», и «тогда народится новая душа интеллигенции»[13]. Сергей Булгаков был убежден, что после своего духовного перерождения может возникнуть «церковная интеллигенция, которая подлинное христианство соединяла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач»[14]. Тем временем Семен Франк, говоря о потребности перехода от «противокультурного нигилистического морализма» к «созидающему культуру религиозному гуманизму», выражал желание, чтобы на смену существующей пришла «интеллигенция новая», религиозная и европейская, отвергающая насилие и революцию[15].

Из статьи Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда» явно вытекает, что родоначальниками этой «новой интеллигенции» — а к ней надо присоединить и самих авторов «Вех», которые прошли путь от марксизма к идеализму, а затем к «неохристианству», — надо считать Петра Чаадаева, Владимира Соловьева, Бориса Чичерина, кн. Сергея Трубецкого, Николая Лосского[16]. Все они почитаются как «религиозные западники», то есть мыслители, которые пытались найти общий путь для России и Европы на основе союза веры с разумом, христианства с гуманизмом, Афин и Рима с Иерусалимом, Киева и Москвы с Варшавой, Краковом, Прагой, Берлином и Парижем.

Откуда есть пошла русская интеллигенция?

Самой интересной из теоретических статей московского сборника «Русская интеллигенция. История и судьба» можно считать текст Игоря Кондакова «К феноменологии русской интел-

---

[12] *Калебич-Креацца Д.К.* «Вехи» и проблема русской интеллигенции. К истории термина «интеллигенция» в русской общественной мысли. М.: Континент, 1993. С. 60–61.

[13] Там же. С. 62; *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. С. 21–22.

[14] *Креацца Д.К.* Указ. соч. С. 62; *Булгаков С.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. С. 67.

[15] Там же. С. 63; *Франк С.Л.* Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. С. 210.

[16] *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. С. 17–18.

лигенции». Автор также описывает здесь несколько способов толкования термина «интеллигенция», прижившихся в русской традиции. О первом понимании, узком, то есть революционно-атеистическом, мы уже говорили в связи с русским народничеством, социал-демократией и сборником «Вехи». Вторая традиция (Николай Бердяев, Владимир Ленин) ищет генезис русской интеллигенции в екатерининском позднем XVIII веке и связывает его с тогдашним вольномыслием («вольтерьянство», масонство[17] и «религиозная оппозиционность»), культурным европеизмом, развитием просвещения и специализированных форм культуры. Здесь родоначальниками русской интеллигенции оказываются Александр Радищев и Николай Новиков[18]. Третья традиция (Дмитрий Мережковский, Михаил Гершензон) связывает ее истоки с временами петровских реформ и личностью самого Петра, который, следовательно, признается «первым русским интеллигентом, стремившимся “по своему образу и подобию” сформировать отряд послушных его воле “птенцов гнезда Петрова”»:

> Эта традиция исследования генезиса русской интеллигенции была плодотворна тем, что обозначала драматическую коллизию, сопровождавшую в дальнейшем всю историю русской интеллигенции — сложные взаимоотношения интеллигенции с властью и государством. <…> Сложившийся было в XVIII веке альянс между правящей дворянской элитой (бюрократией) и духовной элитой (просвещенным дворянством) быстро распался из-за принципиального различия систем ценностей в них: если для правящей элиты высшей ценностью являлась политическая власть, участие в принятии государственных решений, то для элиты духовной высшей ценностью была личная независимость и свобода творчества, мысли, слова, совести…[19]

Сторонники четвертого способа поиска корней русской интеллигенции начинают чуть ли не с «призвания варягов» и «потопления Перуна» и находят эти корни в истории Древней Руси: по Георгию Федотову, первые «русские интеллигенты» (еще,

[17] Ср.: *Вернадский Г.В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. 3-е изд., испр. и расшир. / Под ред. М.В. Рейзина, А.И. Серкова. СПб.: Изд-во имени Новикова, 2001.

[18] *Кондаков И.В.* К феноменологии русской интеллигенции // Русская интеллигенция. История и судьба / Сост. Т.Б. Князевская. М.: Наука, 1999. С. 82.

[19] Там же. С. 82–83.

конечно, условно) — это православные священники, монахи и книжники Киевской и Московской Руси[20].

Чтобы не заблудиться в этой многослойной классификации, надо вновь обратиться к упомянутой книге Ричарда Пайпса «Россия при старом режиме». Прежде чем адекватно охарактеризовать содержание термина «интеллигент» (человек, которого характеризирует «приверженность общественному благу»[21]), автор сумел определить объем и генезис этого понятия. Все началось отнюдь не с Древней Руси, Нила Сорского, Максима Грека или князя Андрея Курбского, не с первого великого «русского протестанта» протопопа Аввакума или князя Ивана Хворостинина (жившего в начале XVII века и хранившего в своей библиотеке латинские книги, царя называвшего деспотом и сетовавшего, что «на Москве людей нет, все люд глупый, жить тебе не с кем»)[22].

Интеллигенция зарождается в России лишь после смерти Петра I вследствие облегчения государственной службы дворян. Именно тогда и складывается «праздный класс» (leisure class), то есть элита дворянства, которая находит все больше времени для умственных и духовных занятий. Следующей вехой на этом пути был изданный в 1762 году «Манифест о вольности дворянской» Петра III, уже вполне освобождающий дворян от государственных повинностей. В 1775 г., при Екатерине II, в русском переводе выходит первый том главного произведения Монтескье «О духе законов», где говорится о принципе разделения властей и «необходимости тесного сотрудничества между короной и знатью». Дух западных сочинений, Монтескье и Беккариа, сильно чувствовался в известном «Наказе» Екатерины II и в работах созванной ею в 1767 году Комиссии для сочинения проекта нового уложения (конституции)[23]. Так видит и описывает Пайпс — и трудно с ним

---

[20] Там же. С. 83. Ср.: *Федотов Г.* Трагедия интеллигенции // Федотов Г. Лицо России. Статьи 1918–1930. 2-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1988. С. 79–89. Части «Пролог в Киеве», «Пролог в Москве».

[21] *Пайпс Р.* Указ. соч. С. 336.

[22] Там же. С. 337. Князя Ивана Хворостинина упрекали в том, что он «приставал к польским и литовским попам и полякам и в вере с ними соединился, книги и образа их письма у них принимал и держал у себя в чести <…> говорил, что молиться не для чего и воскресение мертвых не будет; про христианскую веру и про святых угодников божиих говорил хульные слова; жить начал не по христианским обычаям, беспрестанно пить» (*Соловьев С.М.* История России с древнейших времен: В 15 кн. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959–1966. Кн. V (т. 9–10). С. 331).

[23] *Пайпс Р.* Указ соч. С. 338–339.

не согласиться — исторические причины возникновения русской интеллигенции.

И все-таки в его заключении о том, что «всемогущее русское государство сумело создать даже свою противодействующую силу» (интеллигенцию), не хватает одного очень существенного момента. Ведь интеллигенция оказывается истинно русским явлением не только потому, что императоры XVIII века решили «раскрепостить дворянство», но еще и потому, что в то же самое время они закрепостили крестьянство. Петербургский период русской истории характеризуется быстрой европеизацией дворянства и еще более молниеносной «азиатизацией» (порабощением) крестьянства. Первые русские интеллигенты из дворян, Новиков и Радищев, будут очень серьезно заниматься именно крестьянской проблемой, точно так же как и самые умные среди декабристов — Николай Тургенев и Никита Муравьев. Если уж искать истоки большевистского переворота в XVIII веке, то среди главных его причин надо видеть не европеизацию страны Петром Великим, не влияние западных идей, пришедших в Россию через Петербург («окно в Европу»), а роковое затягивание решения крестьянского вопроса. Вот широкое поле деятельности для всей интеллигенции — славянофилов и западников, левых и правых, либералов, революционных и христианских демократов, нигилистов, социалистов, народников, марксистов и большевиков.

Интеллигенция советская и антисоветская

Описанная И.В. Кондаковым очередная, пятая, традиция трактовки интеллигенции в России рождалась постепенно, вместе с развитием и приходом к власти русского марксизма, или, точнее говоря, его большевистского варианта. Автор подчеркивает, что на первом этапе революции большевизм впитал в себя идеологию Яна-Вацлава Махайского, автора антиинтеллигентской работы «Социалистическая наука как новая религия» (1905–1906). В «махаевщине» интеллигенция объявлена классом враждебным революции и паразитическим, в то время как основой народной революции сочтены «деклассированные элементы», «люмпен-пролетариат», всякого рода босяки и хулиганы. Как иначе, если не актом «большевистской махаевщины», можно назвать изгнание из Советской России мыслителей и литераторов на «философском пароходе» (1922) или показательные процессы «буржуазных спецов»?[24] Но в большевизме течет и другая струя

[24] *Кондаков И.В* К феноменологии русской интеллигенции // Русская интеллигенция. История и судьба. С. 84–85.

отношения к интеллигенции — великая мечта о создании нового, пролетарского ее варианта. В теории «пролетарской культуры» Анатолия Луначарского и в «тектологии» Александра Богданова утверждается, что новую «советскую интеллигенцию» надо строить по классовым принципам[25]. Здесь интеллигенция явно выступает уже как ancilla revolutiae («служанка революции»).

И вот примечательный вывод Кондакова:

> Ирония истории состояла в том, что искусственно выращиваемая «советская интеллигенция» во многом воспроизводила основные черты дореволюционной русской интеллигенции: рефлексирование культурных ценностей и смыслов само по себе способствовало формированию интеллигенции как <…> общности «людей культуры». <…> В то же время интеллигенция несла в себе огромный потенциал духовного противостояния тоталитаризму. <…> Страшное испытание ГУЛАГом, выпавшее на долю русской интеллигенции в эпоху сталинского тоталитаризма, предельно сблизило опыт «простого народа» и интеллигенции, привело к уникальному в мировой истории «слиянию опыта» верхнего и нижнего слоев общества. Не случайно потрясение этим опытом породило в среде русской интеллигенции двух великих протестантов, своей деятельностью приблизивших конец тоталитаризма во всем мире и обусловивших крах русского коммунизма, — А.Д. Сахарова и А.И. Солженицына[26].

Этого, конечно, недостаточно для полного описания истории интеллигенции в СССР. Как заметил философ-диссидент 60–70-х годов Владимир Кормер, в ее среде существовал также довольно стойкий принцип раздвоенности, двойного сознания и конформизма. Советский интеллигент новой эпохи заигрывал с властью, избегая при этом прямого участия в зле, что особенно ярко проявилось после хрущевской оттепели у шестидесятников, мечтавших о «социализме с человеческим лицом»[27] (здесь, может быть, лучший пример — личность Ю.В. Трифонова), и в брежневское время.

Следующим вопросом сборника «Русская интеллигенция. История и судьба» стала проблема так называемой «образованщины», затронутая в перепечатанном здесь одноименном

---

[25] Там же. С. 85.

[26] Там же. С. 85, 87–88

[27] Там же. С. 86–87. Кондаков ссылатся здесь на книгу В. Кормера «Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура» (М., 1997). Ср.: *Алтаев О.* (псевдоним Кормера). Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1970. № 97. III. С. 8–32.

тексте Солженицына из сборника «Из-под глыб»[28]. Нужно сразу же отвергнуть популярный и довольно простодушный тезис, согласно которому «советская образованщина» — детище русской революционной интеллигенции XIX века. Ничего подобного! Уже к 1953 году в СССР давно вымерли, если не погибли в сталинских лагерях, все дети, пасынки и даже внуки русской революционной интеллигенции XIX века. Солженицын не раз доказывает, что в этическом и культурном смысле интеллигенция XIX века, даже понимаемая в узком смысле, намного превосходит современную ему «образованщину». Последняя — не интеллигенция даже («Под этим словом, — писал Солженицын в 1974 году, — понимается в нашей стране теперь *весь образованный слой*, все, кто получил образование выше семи классов школы»[29]), а служебно-чиновный класс. Численное умножение «интеллигенции» в советское время — это, не только по Солженицыну, ее «растворение и смыкание с бюрократией»[30].

В этом контексте внимания и солидной полемики заслуживает текст Константина Соколова «Мифы об интеллигенции и историческая реальность», который не принимает дефиниции интеллигента, данной Пайпсом, а заодно отвергает и «формулу Лихачева», звучащую следующим образом

> …интеллигенты — это не просто люди, занятые умственным трудом, имеющие знания или даже просто высшее образование, а воспитанные на основе своих знаний классической культуры, *исполненные духа терпимости к чужим ценностям, уважения к другим*. Это люди *мягкие и ответственные за свои поступки*, что иногда принимается за нерешительность. Интеллигента можно узнать по *отсутствию в нем агрессивности, подозрительности, комплекса собственной неполноценности, по мягкости поведения*[31].

Все это, по мнению Соколова, только искусственные мифы, созданные самой интеллигенцией для собственной выгоды.

Автор утверждает, что предметом трудов русской интеллигенции всегда была забота о победе такой картины мира, которая

---

[28] Там же. С. 125–149. Интересно, что Солженицын упоминает и полемически разбирает вышеназванную статью О. Алтаева (В. Кормера) (Там же. С. 131–132).

[29] *Солженицын А.* Образованщина // Из-под глыб. Сб. статей. М., 1974; Paris: YMCA-PRESS, 1974. С. 228.

[30] Там же. С. 228.

[31] *Соколов К.Б.* Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. С. 150. Курсив автора. Ср.: *Он же.* Художественная культура и власть в постсталинской России. Союз и борьба (1953–1985). СПб.: Нестор-История, 2007.

могла бы привести эту интеллигенцию к участию во власти: «Как только власть принимает сторону одной из борющихся групп "интеллигентов-экспертов" с ее картиной мира, конкурирующие картины мира ликвидируются властью-государством»[32]. А это всегда делается — как утверждает Соколов, ссылаясь на известное утверждение Чехова, что притеснители интеллигенции выходили из ее же недр, — руками самой интеллигенции[33].

Так, кстати, бывало и в Европе еще в эпоху Возрождения, о чем свидетельствет случай Галилея:

> Мало кто вспоминает, что в борьбе с научными открытиями тон задавали не церковь, а сами «интеллигенты-эксперты», боровшиеся за признание «своей» картины мира. Так, хотя в своей энциклике 1979 г. Папа Иоанн Павел II отметил, что Галилей сильно пострадал от церкви, то врагами были отнюдь не монахи, а коллеги — университетские профессора. Именно из-за боязни послужить мишенью для насмешек Галилей лишь после 50 лет отважился поддержать идеи Коперника[34].

Конечно, всякое бывало в истории русской интеллигенции. Михаил Ломоносов донес на историка Миллера, усомнившегося в факте пребывания в России апостола Андрея, что будто бы тем самым он «оскорбил императора Петра, учредившего орден Андрея Первозванного». Белинский писал несправедливые слова о Тарасе Шевченко, украинцах, евреях и поляках, а о черногорцах говорил, что их «надо вырезать всех до последнего»[35]. Мережковский уговаривал Муссолини начать всемирную борьбу с коммунизмом, коллеги-писатели с большим успехом травили Пастернака и Солженицына[36], во время обстрела Ельциным Верховного Совета большинство русской интеллигенции (даже

---

32 *Он же.* Мифы об интеллигенции… С. 176.

33 Там же. С. 175.

34 Там же. С. 177. Стоит добавить, что Иоанн Павел II высказал свое критическое мнение насчет преследований Галилея «людьми Церкви» не в энциклике, а в обращении к членам Папской академии наук, 10 ноября 1979 года в Риме.

35 Там же. С. 153. Мнение Белинского о «молодой нации» черногорцев Соколов приводит вслед за Константином Кавелиным. Ср.: *Кавелин К.Д.* Воспоминания о Белинском // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 270.

36 Очень интересные материалы о травле обоих писателей коллегами по профессии можно найти в двух публикациях: Доктор Живаго Бориса Пастернака / Сост. Л.В. Бахнов, Л. Б. Воронин. М.: Советский писатель, 1990; Дело Солженицына. 2-е изд. Paris: Editions de la Seine. Т. I. Б/г (ок. 1970).

Булат Окуджава и особенно решительно Наталия Горбаневская[37]) поддержало акцию, конечно во имя борьбы с коммунизмом. Вспоминаются лишь тогдашние протесты Владимира Максимова и Андрея Синявского[38]. Да и теперь, на пороге XXI века, «народные писатели» организуют свои съезды в Чечне, чтобы «спасти страну». Все это было и долго еще будет. Можно ли, однако, говорить, что в этом состоит суть русской интеллигенции, что Соколов сформулировал здесь единственную истину, а остальные определения — лишь мифы?

Где тогда Солженицын, Сахаров, Надежда Мандельштам, Буковский, Шаламов, Василий Гроссман, где рабочий интеллигент Анатолий Марченко, где Галансков и Даниэль? Где Аверинцев, Гаспаров (автор предисловия к сборнику), Лотман и Топоров? А где цвет русской интеллигенции в изгнании: Берберова, Максимов, Синявский, Бродский, Струве, Горбаневская в других ипостасях, Галич, Гинзбург, Владимов, Иловайская-Альберти?

Сегодня и завтра

Редакция сборника приглашает своих читателей прислушаться к полифонии мнений еще и других авторов: Юрия Степанова, Михаила Гаспарова, Виктора Петрова, Вадима Кожинова, Бориса Егорова, Татьяны Романовской, Татьяны Шах-Азизовой, Инны Вишневской, Николая Балашова, Риммы Байбуровой, Наталии Матхановой, Владимира Жидкова, Виталия Дмитриевского, Георгия Кнабе, Владимира Кантора, Владимира Катаева, Неи Зоркой, Михаила Ульянова, — «отражающих взгляд русской интеллигенции конца XX в. на саму себя»[39]. Некоторые авторы утверждают,

---

[37] «Jak Polak z Rosjaninem…» Rozmowa z Natalią Gorbaniewską. Rozmawiał Grzegorz Przebinda // Tygodnik Powszechny. 30.01.1994. № 5 (2325). S. 5–6.

[38] Соколов приводит такие слова Синявского, очень критические по отношению к русской интеллигенции, которая поддержала Ельцина во время его кровавого конфликта с Верховным Советом: «Снова цвет российской интеллигенции встал на сторону власти. Сначала поддержал гайдаровский грабеж, а потом ельцинский расстрел Белого дома. Приговаривая при этом: “Молодец, Боря! Жми, Боря! Давай, давай, Боря! Дави их всех, которые не с нами”» (*Соколов К.Б.* Мифы об интеллигенции… С. 199). Синявский высказывался похожим образом в интервью, которое мы с коллегой взяли у него в Кракове еще осенью рокового 1993 года. Текст интервью был опубликован по-польски в «Тыгоднике повшехном» (русский подлинник текста утрачен) («Jeżeli państwo depce prawo…». Rozmowa z Marią Rozanową i Andriejem Siniawskim. Rozmawiali Grzegorz Przebinda, Andrzej Romanowski // Tygodnik Powszechny. 21.10.1993. № 47 (2313). S. 5).

[39] От составителя // Русская интеллигенция. История и судьба. С. 4.

что интеллигенция в новой России скоро вымрет или сделается «классом интеллектуалов», зарабатывающих на хлеб насущный умственным трудом. О том же может частично свидетельствовать тот факт, что многие тексты сборника подготовлены в рамках научных проектов, финансируемых различными фондами.

Однако на самом видном месте книги, на суперобложке, редактор решил опубликовать фрагмент из «мировоззренческого очерка» Вячеслава Всеволодовича Иванова «Интеллигенция как проводник в ноосферу»:

> Интеллигенции в том виде, как она сложилась и вопреки всем гонениям и испытаниям все еще сохраняется в России, удалось сквозь века притеснений пронести несколько простых и важных истин. К ним относятся прежде всего принципы общечеловеческой морали, одинаково чуждые циничным политикам и дельцам любой ориентации. Отличие интеллигента от лиц других групп состоит не в наборе политических убеждений и не в какой-то определенной религии или ее отрицании. Во всех этих сферах существует полная свобода выбора из многих возможностей. Но сам по себе интеллектуальный выбор и многообразие этих возможностей существуют благодаря интеллигенции[40].

А это уже немало.

[40] *Иванов Вяч.Вс*. Интеллигенция как проводник в ноосферу // Русская интеллигенция. История и судьба. С. 59–60.

3. РОССИЯ ПРОТИВ РОССИИ ГЛАЗАМИ АЛЕКСАНДРА ЯНОВА

Александр Янов, автор обстоятельной и весьма содержательной книги о русском национализме «Россия против России» (1999), старается раскрыть и описать в действии главную движущую силу русской истории периода 1825–1921 гг. (с очевидными аллюзиями на период 1921–1999 гг.)[1]. Хотя глагол «раскрыть» может выглядеть здесь не вполне уместно, поскольку на самом деле автор ничего не ищет, заранее зная, что роковым двигателем новейшего периода российской истории является «великорусский национализм». Подобно Солженицыну, самым пагубным событием в истории России XIX и XX столетий Янов считает революцию 1917 года. Однако, в отличие от автора «Красного колеса», первопричину российской национальной катастрофы видит не в идеологии и деятельности «бесов-западников», а в материализовавшихся в истории идеях «национального самодовольства» и «национального самообожания». Поэтому если для Солженицына кульминацией катастрофы выступают события «западнической» февральской революции, то для Янова роковым моментом русской истории является революция большевистская, однако, не как свершение русского европеизма, а как венец великорусского национализма. Такой вывод (а вернее, исходная точка, поскольку «антинационалистический» метод Янова — результат не столько исследования отечественной истории, сколько либерально-космополитического склада ума самого исследователя) выглядит неубедительно даже в глазах профессора Анджея де Лазари, самого либерального из польских историков русской мысли и известного противника всякого, не только русского, национализма.

---

[1] *Янов А.* Россия против России. Очерки истории русского национализма. 1825–1921. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.

> В истории человечества, — пишет профессор де Лазари, — [Янов] ищет силу, причиняющую зло, и находит ее в русском национализме. <…> Янов допускает характерную ошибку историософа, полагающего, что открыл законы, управляющие историей, и обнаружил заговоры, влияющие на ее ход. Он не описывает исторические факты, а подчиняет их собственной теории, — разоблачает «русского дьявола» на той же самой основе, на какой разоблачался и разоблачается в России (и не только) «дьявол Сиона»[2].

Однако упрек профессора де Лазари представляется справедливым лишь там, где говорится о погрешностях всякой историософии, старающейся раскрыть (в случае Янова — изобличить) один-единственный двигатель исторического процесса. С другой стороны, нельзя же серьезно упрекать Янова, рационалиста и либерала, в том, что его понимание русской истории есть лишь порочный результат антирусской настроенности, которую де Лазари считает «антисионизмом наизнанку». В отличие от антисионистов-иррационалистов любой национальности, Янов строит свою историософию на просвещенческо-гегелевском убеждении в примате рационального закона над любыми другими формами общественного бытия. И только с этой точки зрения он оценивает любую идею, когда бы то ни было возникавшую в России, и всякий отдельный факт новейшей русской истории. Янова, безусловно, можно упрекать в тенденциозном подборе фактов и в том, сколь много внимания он уделяет миросозерцанию и общественно-политической деятельности русских националистов, забывая при этом о «достижениях» отечественных бесов-космополитов. И тем не менее никак нельзя утверждать, что этих «националистических фактов» в русской истории не было вовсе и что они не повлияли на русские сердца, умы, наконец — на ход событий. Автор книги «Россия против России» достаточно часто солидаризуется с мнением Владимира Соловьева, который хоть никогда и не сомневался в исторической значимости патриотизма, однако предвидел его роковое развитие и вырождение в России.

> Предложенная им формула, которую я называю «лестницей Соловьева», — замечает Янов, — открытие не менее замечательное, я думаю, чем периодическая таблица Менделеева. А по силе и смелости предвидения даже более поразительное. Вот как выглядит эта формула: «Национальное самосознание — национальное

---

[2] Идеи в России / Idee w Rosji / Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski / Pod red. A. de Lazari. T. 1. Warszawa: Semper, 1999. С. 486.

самодовольство — национальное самообожание — национальное самоуничтожение» <…>. Короче, основополагающий факт, что драма патриотизма в имперской стране, впервые описанная Соловьевым применительно к России, имеет на самом деле смысл всемирный, универсальный, так и остался непонятным[3].

Как ни парадоксально это может прозвучать в данном контексте, но с формально-методологической точки зрения Янов как историк идеи и интерпретатор русской истории идет и по следам Плеханова, которого называют отцом русского марксизма. В продолжение всей своей жизни он искал «сосуд святого Грааля», то есть, говоря его словами, тот первостепенный фактор, который с самого начала человеческой истории решающим образом влияет на ее ход и качественное развитие. В истории подспудно действует один фактор, который всегда определяет ход наиболее важных для данного общества событий. Этим фактором, как утверждал Плеханов, распространяя действие марксистского закона исторического развития на все народы и общества, было и остается стремление к развитию «производительных сил».

В изложении Янова такой единственный фактор (пусть и лишь по отношению к истории России после 1825 года) — стремление к национальной катастрофе; роль главного дирижера играет здесь великорусский национализм, опирающийся на романтическое убеждение о «самобытности России» и на нелепые стремления как власти, так и общества «отрезаться от Европы». Но если у Плеханова экономический «единственный фактор» — это залог будущего процветания («прыжок из царства необходимости в царство свободы», как говорил Фридрих Энгельс в «Анти-Дюринге»), то у Янова подспудное действие «русской идеи» приводит к злокачественному полицейскому государству, созданному руками большевиков-великороссов. Довольно легко заметить и различие между монистически-догматическими историософскими концепциями Плеханова и Янова. У первого определяющим фактором истории выступает материальная сфера экономики, у второго — духовная сфера идей. Не было, однако, на русской почве после смерти Плеханова ни одного мыслителя, который так страстно, как Янов, сводил бы весь исторический процесс к единственному общему знаменателю, зачастую пренебрегая очевидными фактами[4].

---

[3] *Янов А.* Указ. соч. С. 9.

[4] Ср.: *Kołakowski L.* Jerzy Plechanow i kodyfikacja marksizmu. Kołakowski L. Główne nurty marksizmu. Powstanie — Rozwój — Rozkład. Londyn: Aneks, 1988. S. 627–647; *Walicki A.* Marksizm i skok do królestwa wolności // Dzieje komunistycznej

В чем же тогда заключается неоспоримое достоинство книги Янова, если не в ее всеохватывающем историософском монизме? Отвечая на это, я хочу привести одно из самых проницательных утверждений автора, которое он, по своему собственному мнению, заимствует у Антонио Грамши:

> …идеи-мифы, раз запущенные в мир интеллектуалами-диссидентами, не только начинают жить собственной жизнью — они заразительны. И в случае, если им удается «достичь фанатической, гранитной компактности культурных верований», способны завоевать культурную элиту страны. Очень помогает идее-мифу в ее борьбе с конкурентами за статус «гегемона», если первоначально возникшая в более развитой стране, вторгается она в местную игру (идеологических) комбинаций в стране менее развитой[5].

Как много рассуждали великороссы о счастливой молодости своего народа и страны! Все началось в конце XVIII столетия, с Фонвизина, который в 1778 году в одном из своих писем утверждал:

> Если здесь (в Европе. — *Г.П.*) прежде нас жить начали, то, по крайней мере, мы, начиная жить, можем дать себе такую форму, какую хотим, и избегнуть тех неудобств и зол, которые здесь вкоренились. Nous commençons et ils finissent. Я думаю, что тот, кто родится, посчастливее того, кто умирает[6].

В следующем XIX столетии это неразумное мнение о «счастливой недоразвитости» России будут повторять как славянофилы, так и западники: Иван Киреевский, Владимир Одоевский, Петр Чаадаев, Александр Герцен. Напротив, Янов справедливо считает, что эта «недоразвитая молодость» России имела роковые последствия в мире идей, который со своей стороны повлиял на русскую историю. И здесь он только повторяет то, что на русской почве уже давно (в 1876 году) высказал Федор Достоевский:

---

utopii. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996. S. 220–239; *Przebinda G.* Marksizm jako ukoronowanie immanencji (Gieorgij Plechanow) // Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1998. S. 329–382.

[5] *Янов А.* Указ. соч. С. 17.

[6] *Фонвизин Д.И.* Собр. соч.: В 2 т. М.; Л.: Государственное изд-во худож. лит-ры, 1959. Т. 2. С. 493.

> Несоответственных идей у нас много, и они-то и придавливают. Идея вдруг падает у нас на человека, как огромный камень, и придавливает его наполовину, — и вот он под ним корчится, а освободиться не умеет[7].

Не то же ли самое утверждал и Соловьев, когда писал в предисловии и во второй главе «Критики отвлеченных начал» (1877–1878) об идеях, которые

> повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится», об «отвлеченных учениях, выработанных в ученых кабинетах и школах», которые «выходят на улицу и площадь и овладевая сознанием того смешанного и полуобразованного класса людей, который составляет большинство так называемого «общества» <…>, оказывают затем постепенное действие и на сознание коренной народной массы[8]?

Достоевский как православный националист имел в виду «беса» атеистической революции. Соловьев, выступая с позиций христианского гуманизма, в равной мере отвергал и «беса» нигилизма, и «беса» национализма. Янов же, будучи либералом-агностиком, замечает только этого последнего. Кто здесь прав?

Я глубоко уверен, что Соловьев. Только ли по вине «славянофильского национализма», или, используя его остроумное выражение, «зоологического патриотизма»[9], Россия на протя-

---

[7] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май—Октябрь. С.24.

[8] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. Т. 2. С. V; 12.

[9] В статье «Славянофильство и его вырождение» (1889) Соловьев писал, что «Хомяков и его единомышленники подверглись хотя и запоздалой, но все-таки внушительной критике от представителей новейшего зоологического патриотизма». Здесь еще, как видно, мыслитель обращал внимание на разницу между классическим славянофильством и более поздним «государственным патриотизмом» в Российской империи. Но уже в 1891 году в статье «Идолы и идеалы» Соловьев почеркивал именно преемственную связь межу ними: «Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призвания. Пускай бы эти патриоты еще более возвеличивали свою народность, лишь бы они не забывали, что *величие обязывает*; пускай бы они еще решительнее провозглашали русский народ собирательным Мессией, лишь бы только они помнили, что Мессия должен и действовать как Мессия, а не как Варавва. Но именно на деле и оказалось, что глубочайшей основой славянофильства была не христианская идея, а только зоологический патриотизм, освобождающий нацию от

жении последних двухсот лет теряла шансы «присоединиться к человечеству»? Янов уверен, что так оно и было:

> Четырежды на протяжении двух последних столетий представляла России история возможность «присоединиться к человечеству». В первый раз в 1825 году, когда силой попытались сделать это декабристы. Во второй — между 1855 и 1863 годами, в эпоху Великой реформы, когда ничто не мешало сделать это по-доброму. В третий — между 1906 и 1914 годами, когда Витте и Столыпин положили, казалось, начало новой Великой реформе. И в четвертый, наконец, в 1991 году. Три шанса из четырех по разным, как мы еще увидим, причинам были безнадежно, бездарно загублены. Судя по тому, что и сегодня «время славянофильствует», пятого может и не быть[10].

В 1991 году, когда на смену коммунизму пришел лозунг о «геополитическом избранничестве» России, о котором вдруг заговорили национал-большевики — Эдуард Лимонов, Александр Дугин, Геннадий Зюганов. Если Дугин утверждает, что «Россия немыслима без империи», а потому «кто говорит геополитика, тот говорит война», то Зюганов прибавляет: «Либо мы сумеем восстановить контроль над геополитическим сердцем мира, либо нас ждет колониальная будущность». Янов видит здесь роковую преемственность русской истории:

> Отличаются ли эти наши «патриоты» от тех, кто привели страну к Катастрофе в июле 1914 года? Отличаются. Тем не давали покоя Сербия и Константинополь, этим — все та же Сербия и Севастополь.
>
> Есть, однако, и более серьезные признаки того, что снова «славянофильствует время». Вот трое кандидатов в преемники Ельцину: Лужков, Лебедь и Зюганов — в точности, как «патриоты» 1908 года, снова требуют для России Константинополя, виноват, Севастополя. А четвертый, Черномырдин, заявляет вдруг публично, что «Россия не страна, а континент» (то есть, сам того не замечая, изъясняется на дугинском геополитическом диалекте)[11].

служения высшему идеалу и делающий из самой нации предмет идолослужения. Провозгласили себя народом святым, богоизбранным и богоносным, а затем во имя всего этого стали проповедовать (к счастью, не вполне успешно) такую политику, которая не только святым и богоносцам, но и самым обыкновенным смертным никакой чести не делает» (Там же. Т. 6. С. 194, 393–394).

[10] *Янов А.* Указ. соч. С. 29. Здесь Янов, конечно, делает намек на брошюру Владимира Эрна «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия», изданную в Москве в 1915 году.

[11] Там же. С. 22.

Для меня лично наиболее интересный и важный фрагмент книги Янова — глава, посвященная периоду реформ Александра II, впоследствии названного царем-освободителем. Вскоре после разгрома в Крымской войне и унизительного для России Парижского договора 1856 года царь в присутствии представителей дворянства произнес речь, где впервые в истории России «высочайше» упоминалось о необходимости крестьянской реформы. Акт 19 февраля 1861 года «Положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости» касался барских крестьян, ситуация которых была наиболее тяжелой. 1 января 1864 года было опубликовано «Положение о губернских и уездных учреждениях», то есть о земствах — выборных органах, которые на местах занимались просвещением, здравоохранением, сельским хозяйством, постройкой дорог и мостов, страхованием, статистическим учетом.

Огромное значение имела также судебная реформа 1864 года. Как известно, о прежнем, дореформенном суде в России часто говорили как о «кривосудии», а не правосудии (закрытые тайные заседания без участия сторон, произвол судей, взяточничество, тянущиеся целую вечность судебные процессы). Согласно новому указу, суды теряли сословный характер, делались равными для всех, а заседания становились открытыми. Уголовные дела рассматривали суды присяжных, в суде главенствовал принцип равенства сторон: прокурор обвинял от имени государства, а адвокат действительно защищал подсудимого. Университетский устав 1863 года возвращал автономию университетам, ограниченную Николаем I в 1835 году. С реформой школ связано возникновение начальных народных училищ. Наконец, в 1874 году был издан манифест о введении всеобщей воинской повинности независимо от социального происхождения. Важной составляющей преобразований Александра было строительство железных дорог, индустриализация России. Герои Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тургенева перемещались на перекладных — герои Достоевского, Толстого, Чехова уже довольно часто будут ездить по железным дорогам[12].

Эта эпоха и стала временем, когда Россия «присоединялась к человечеству», в значительно большей степени, чем во времена Петра I. Однако обо всех этих воистину отрадных обстоятельствах Янов почти не упоминает, его интересуют лишь причины

[12] См. классическую, опубликованную впервые еще в 1892 году, но актуальную и по сей день публикацию: *Джаншиев Г.А.* Эпоха великих реформ. Т. 1–2. М.: Территория будущего, 2008. Ср. также: Реформы Александра II / Сост. О.И. Чистяков, Т.Е. Новицкая. М.: Юридическая литература, 1998.

исторической неудачи реформ Александра II. Затем он находит в истории России 1881–1914 гг. «три “бомбы” громадной разрушительной силы», каждая из которых успешно мешала реформаторству: «архаическое самодержавие, ненависть сознательно ограбленного крестьянства и угнетенных империей народов». К этим трем «бомбам» он присовокупляет две следующие: «грозный всплеск “бешеного” национализма, отчаянно толкавшего Россию к новой губительной войне и не менее грозная готовность радикалов превратить эту войну в гражданскую, используя и крестьянскую пугачевщину, и ненависть, накопленную подневольными нациями»[13].

Однако, если считать период Александра II последней эпохой в истории России, когда еще можно было повернуть отечественную историю в сторону рационального европеизма, то действительно напрашивается вопрос: почему этот последний шанс был так неразумно упущен? Здесь, как мне кажется, действительно сработала одна роковая взаимосвязь. Янов прав, когда утверждает, что «Катастрофы 1917 года, — а вместе с нею и “красной” эпопеи, затянувшейся на три поколения и словно топором, разрубившей на части весь мир, — могло вообще не быть»[14]. Революции 1917 года действительно могло и не быть. Но здесь рациональному развитию России главным образом помешали не поздние славянофилы и государственный балканский империализм, а максималисты-революционеры, которые и убили царя-реформатора, способствуя вступлению на престол Александра III. А после наступившей тогда эпохи «великой контрреформации» не смог уже спасти Россию ни манифест 17 октября 1905 года Николая II, ни реформаторская деятельность Столыпина в 1906–1911 гг.

Хотя критики склонны упрекать Янова в историософском фатализме, согласно которому Россия обречена на геополитический империализм, в сущности, он утверждает, что примеры Англии, Франции, Германии, Японии доказывают, что «имперская болезнь излечима»[15]. Ничто не мешает и России отказаться от губительного прежде всего для нее самой имперского сознания и практики. Правда, того, что случилось, не исправить. Но история должна учить и воспитывать, — поэтому Янов заканчивает свою книгу призывом к согражданам, чтобы они не дали себя одурачить разными геополитическими ретроспективными уто-

---

[13] *Янов А.* Указ. соч. С. 259–260.
[14] Там же. С. 268.
[15] Там же. С. 105.

пиями национал-большевиков и «бешеных националистов»[16]. Выход для России он видит в российском европеизме, опирающемся на убеждение, что «Россия — неотъемлемая часть Европы»[17].

* * *

В своей новой, очень интересной книге «Драма патриотизма в России. 1855–1921» (2009) Александр Янов решительно не согласился с этими моими полемическими замечаниями о его работе «Россия против России». Я привожу здесь его реплики в целом, не вступая пока в полемику:

> 1. Интереснее, однако, становится дело, когда вступился за меня другой польский историк Гжегож Пшебинда. Защищает он меня, впрочем, тоже очень своеобразно. «Не было на русской почве после смерти Плеханова, — пишет он, — ни одного мыслителя, который так страстно, как Янов, сводил бы весь исторический процесс к единственному общему знаменателю, зачастую пренебрегая очевидными фактами». Пан Пшебинда называет этот мой (и Плеханова) первородный, так сказать, грех «историософским монизмом». Допустим. Но какими же все-таки «очевидными фактами» я во имя этого монизма пренебрег? Суть дела-то в этом!
>
> Пан Пшебинда ссылается лишь на один такой факт: Александра II убили не националисты, а народовольцы, то есть, говоря словами Достоевского, «бесы нигилизма». Оппонент, впрочем, согласен со мной, что победа этих «бесов» в 1917 не была фатально запрограммирована русской историей. «Янов прав, — говорит он, — когда утверждает, что “катастрофы 1917 года, а вместе с нею и красной эпопеи, затянувшейся на три поколения и словно топором, разрубившей на части мир, могло вообще не быть”. Революции 1917-го действительно могло не быть».
>
> Но революция-то в 1917 была! И что тому виною? Злодейство «бесов нигилизма» в марте 1881 года? Или несопоставимо более страшное злодейство «бесов национализма», завоевавших в полном согласии с формулой Соловьева российские элиты и втянувших страну в самоубийственную для нее войну в июле 1914-го?
>
> Пан Пшебинда совершенно уверен, что виновны в Катастрофе 1917-го «бесы нигилизма». «Рациональному развитию России, — полагает он, — главным образом помешали не поздние славянофилы и не государственный балканский империализм, а максималисты-революционеры, которые убили царя-реформатора». Согласитесь, что тезис по меньшей мере спорный. Хотя бы потому, что влияние

[16] Там же. С. 357— 359.
[17] Там же. С. 38.

«максималистов-революционеров» на принятие государственных решений было в июле 1914-го, как мы уже говорили, равно нулю. И принимали эти решения, от которых зависела судьба страны на столетие вперед, те, кого В.С. Соловьев считал «бесами национализма». Вопрос, следовательно, в том, почему *они* приняли именно эти губительные для России решения.

Я согласен с пророчеством Соловьева и вытекающим из него объяснением этих событий. И потому, в отличие от пана Пшебинды, не могу винить «бесов нигилизма» в решениях их антагонистов, принятых 33 года спустя после убийства царя. Означает ли это, однако, что я пренебрегаю «историческими фактами»?

Корректнее, наверное, было бы сказать, что пренебрег я тезисом пана Пшебинды по другой причине. Просто потому, что он освобождает нас от какого бы то ни было объяснения рокового торжества «бесов национализма» в июле 1914-го. Другое дело, что пророчество Соловьева (и мое объяснение этого торжества) в свою очередь требуют подробного исторического анализа и обоснования. Их я и предлагаю читателю в заключительной книге трилогии[18].

2. Для Герцена (как и сегодня для пана Пшебинды) Великая реформа была началом выздоровления России, а вовсе не увековечиванием болезни. Реформой, полагал он, страна хоронила николаевское идейное наследство, а не консервировала его. К несчастью, все на самом деле было, как мы сейчас увидим, наоборот[19].

Третий раз Янов упрекает меня, поляка(!), в том, что я не помню о страшных репрессиях, которые царь-освободитель применял в Польше после подавления восстания 1863 года:

И все это происходило в разгар Великой реформы, при царе-освободителе! Даже в 1831 году, после подавления очередного польского восстания, расправа не была столь крутой. <...> Короче, если Николай истреблял институты и символы польской автономии, то царь-освободитель целился в самые основы культуры, в национальную идентичность Польши, в ее язык и ее веру. В полном согласии с предписаниями Каткова, поставившего <...> вопрос о взаимоотношениях с поляками в плоскость «жизни и смерти», происходило, прав был Герцен, «убиение целого народа» (это тоже, между прочим, не мешало бы вспомнить пану Пшебинде)[20].

---

[18] *Он же.* Россия и Европа. 1462–1492: В 3 кн. Кн. 3: Драма патриотизма в России. М.: Новый хронограф, 2009. С. 62–63.

[19] Там же. С. 195.

[20] Там же. С. 201.

Моя дисскуссия с Яновым о «бесах нигилизма» и «бесах национализма», как я это вижу, еще впереди. Тем более что о русификации Польши после восстания 1863 года меня учили около 1970 года еще в начальной школе, в деревне Воловицы под Краковом, а насчет Великих реформ в Российской империи после 1861 года я «ошибаюсь» не только вместе с Александром Герценом, но и с Владимиром Соловьевым. Этот последний в «Оправдании добра» (1896) назвал акт 19 февраля 1861 года истинным христанским подвигом и сравнивал это эпохальное событие с уничтожением рабства в Америке[21].

---

[21] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 8. С. 287. Ср.: *Przebinda G.* Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków: Arka, 1992. C. 34.

4. КАМЕНЩИКИ И МОГИЛЬЩИКИ ИМПЕРИИ

О книге Эвы Томпсон «Трубадуры империи. Русская литература и колониализм»

Чаадаев, Пушкин, Мандельштам

Известный русский мыслитель П.Я. Чаадаев в 1837 году сформулировал весьма интересный тезис о том, что на протяжении столетий главная проблема России — «факт географический» как весьма «существенный элемент нашего политического величия и истинная причина нашего умственного бессилия»[1]. Ранее, в «Философических письмах», он призывал русских учиться у христианской (католической) Европы, ибо в противном случае им грозит растворение в азиатской степи. Однако, когда в 1830–1831 гг. вспыхнуло и было подавлено Россией «польское восстание», Чаадаев повел себя как пристало настоящему защитнику империи. В написанном по-французски в 1831–1832 гг. тексте «Несколько слов о польском вопросе» («Un mot sur la question polonaise») он назвал восстание «безумным предприятием» («folle entreprise»)[2] и попытался объяснить Франции и всей Европе, в чем на самом деле заключается польский вопрос.

Начал он с утверждения, что государство, ставшее впоследствии «обширной русской империей», было утверждено еще в царствование Ярослава Мудрого (XI век) и включало пространство между Финским заливом на севере и Черным морем на юге, Волгой на востоке и левым берегом Немана на западе. Так чего же поляки домогаются от русских, спрашивал Чаадаев в 1831 году, если еще в XI веке пограничная линия между ними выглядела так же, как и «в наши дни»? «Россия» еще в те времена опиралась на польские города: Августов, Седльце, Люблин, Ярослав, а вдоль Сана доходила до подножья Карпат:

---

[1] *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М.: Наука, 1991. Т 1. С. 538.

[2] Там же. Т. 1. С. 269, 512.

> Это та самая линия, которая и в наши дни по сути дела размежевывает обе народности — русскую и польскую. Население к востоку от этой линии говорит на русском наречии и принадлежит к греческой церкви, население на запад от нее говорит по-польски и принадлежит к римскому исповеданию[3].

Во-вторых, говорит российский философ, углубляясь в историю ягеллонской Речи Посполитой, польское государство «состояло из нескольких народностей, из них русские в областях, носивших название Белоруссии и Малороссии, составляли главную часть». Из дальнейших рассуждений Чаадаева явно следует, что «русскими» он считал не только белорусов и украинцев, но и православных литовцев. Он ведь писал, что «русское население» объединилось с поляками лишь «на условии пользователя всеми национальными привилегиями и свободой». Речь Посполитая лишь в самом начале выполняла свои обязательства в отношении «русских», однако вскоре стала подвергать их как политическим, так и религиозным преследованиям — в результате этого «русские области отделились от республики и соединились с семьей славянских народов, которая приняла имя Всероссийской империи». Отсюда Чаадаев и делает следующий вывод:

> Это отделение, начавшееся с 1651 года и закончившееся к концу XVIII века, было неизбежным следствием ошибок притеснительного правительства, нетерпимости римского духовенства и вполне естественной тяги этой части русского народа свергнуть иго иноземцев и вернуться в лоно собственной народности[4].

Таким образом, в глазах Чаадаева и восстание Богдана Хмельницкого, завершившееся включением левобережной Украины и Киева в состав России в 1654 году, и три раздела Речи Посполитой в 1772–1795 гг., в результате которых Российская империя расширилась за счет правобережной Украины (Волынь и Подолия), Белоруссии и Литвы, были лишь очередными этапами возвращения в лоно отчизны «белорусских и малороссийских русских». Да и славянская Польша, как хотелось думать Чаадаеву, только выиграла от связи с Россией, ибо те земли, которые попали под господство Австрии и Пруссии, были очень скоро онемечены[5].

---

[3] Там же. С. 512.

[4] Там же. С. 513.

[5] Там же. С. 513–514. Чаадаев, конечно, никогда не употребляет термин «разделы Польши» и ничего не пишет о тройственном сговоре России, Пруссии и Австрии против Речи Посполитой, считая, что было так: «После отпадения

Итак, между Польшей и Россией нет места никакому иному народу. Такое мнение Чаадаева полностью совпадало с духом его эпохи, как и тезис о том, что поляки-славяне должны неизменно находиться в государственном союзе с Россией. В 1831 году Чаадаев признавался в письме Пушкину, что не устает изумляться его стихотворениям, осуждающим «врагов России»[6]. Пушкин как раз в это время опубликовал вместе с Василием Жуковским брошюру «На взятие Варшавы», в которой были помещены три лирических произведения о событиях в Польше и о реакции на них Европы — «Клеветникам России» и «Бородинская годовщина» Пушкина и «Старая песня на новый лад» Жуковского. «Ноябрьское восстание» поляков против России Пушкин считал «семейной враждой» и осудил Европу за вмешательство в «спор славян между собою, домашний старый спор»[7]. Этот застарелый славянский конфликт, однако, — и Пушкин прекрасно это понимал — касался прежде всего вопроса о том, кому именно, России или Польше, будут принадлежать города и земли Украины, Белоруссии и Литвы:

Куда отдвинем строй твердынь?
За Буг, до Ворсклы, до Лимана?
За кем останется Волынь?
За кем наследие Богдана?
Признав мятежные права,
От нас отторгнется ль Литва?
Наш Киев дряхлый, златоглавый,
Сей пращур русских городов,

русских племен настоящая Польша, или, как ее тогда называли, Polska koronna, предоставленная своим собственным силам и лишенная возможности стать независимым государством, досталась в добычу Австрии и Пруссии» (Там же. С. 513).

[6] Там же. Т. 2. С. 73. Чаадаев писал Пушкину: «Я только что увидал два ваших стихотворения (именно «Клеветникам России» и «Бородинскую годовщину». — *Г.П.*). Мой друг, никогда еще вы не доставляли мне такого удовольствия. Вот, наконец, вы — национальный поэт, вы угадали наконец свое призвание. Не могу выразить вам того удовлетворения, которые вы заставили меня испытать. Мы поговорим об этом другой раз, и подробно. Я не знаю, понимаете ли вы меня, как следует? Стихотворение к врагам России в особенности изумительно; это я говорю вам. В нем больше мыслей, чем их было высказано и осуществлено за последние сто лет в этой стране. Да, мой друг, пишите историю Петра Великого» (Там же. С. 73).

[7] В стихотворении «Клеветникам России» (1831) Пушкин писал: «О чем шумите вы, народные витии? / Зачем анафемой грозите вы России? / Что возмутило вас? Волнения Литвы? / Оставьте: это спор славян между собою, / Домашний, старый спор уж взвешенный судьбою, / Вопрос, которого не разрешите вы» (*Пушкин А.С.* Соч.: В 3 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 1: Стихотворения 1814–1836 годов. Сказки. С. 303).

Сроднит ли с буйною Варшавой
Святыню всех своих гробов?[8]

Наступил август 1914 года. Польские легионы Юзефа Пилсудского при скромной поддержке Австрии начали бороться за независимость Польши, а из России через несколько месяцев отозвался ее очередной поэт — родившийся в Варшаве Осип Мандельштам. В стихотворении «Polacy!» он призывал поляков, чтобы в Первой мировой войне вместе с русскими славянами выступили против габсбургского ворона:

Поляки! Я не вижу смысла
В безумном подвиге стрелков!
Иль ворон заклюет орлов?
Иль потечет обратно Висла?
Или снега не будут больше
Зимою покрывать ковыль?
Или о Габсбургов костыль
Пристало ушибаться Польше?
И ты, славянская комета,
В своем блужданьи вековом,

[8] Это строфа происходит из стихотворения «Бородинская годовщина» (1831), где Пушкин еще выражал странную тревогу, что восстание поляков и их война против России могут быть причиной, как это уже было в 1812 году, вооруженного нашествия всей Европы на Москву. Стихотворение, кстати, начинается так: «Великий день Бородина / Мы братской тризной поминая, / Твердили: Шли же племена, / Бедой России угрожая; / Не вся ль Европа тут была? / А чья звезда ее вела! / Но стали ж мы пятою твердой / И грудью приняли напор / Племен, послушных воле гордой, / И равен был неравный спор» (Там же. С. 304). Подобную тревогу, то есть страх перед иностранной интервенцией в России, поэт выражал в том же 1831 году в стихотворении о Кутузове («Перед гробницею святой…») и уже открыто — в письме к Бенкендорфу, написанном около 21 июля 1831 года: «Озлобленная Европа нападает покамест на Россию не оружием, но ежедневной бешеной клеветою. Конституционные правительства хотят мира, а молодые поколения, волнуемые журналами, требуют войны» (*Он же.* Полн. собр. соч.: В 16 т. М.; Л.: АН СССР, 1937–1959. Т. 14: Переписка. С. 183). Здесь Пушкин имел в виду депутатов французской палаты и журналистов Франции, которые поддерживали польских повстанцев и публично призывали к вооруженному вмешательству Европы в польско-русскую войну. Однако поэт напрасно боялся Европы, которая после 1815 года соблюдала консервативный политический порядок, установленный на Венском конгрессе («Священный союз» Австрии, Пруссии и России). И даже папа римский Григорий XVI 28 мая (9 июня) 1832 года обнародовал энциклику «Cum primum», где резко осудил польское восстание.

Рассыпалась чужим огнем,
Сообщница чужого света![9]

Стихотворение было написано в октябре 1914 года, а уже 1 (14) августа того года главнокомандующий армией Российской империи в Первую мировую войну (1914–1915) великий князь Николай Николаевич младший (1856–1919) обнародовал манифест к полякам-славянам, призывая их к совместной борьбе против немцев:

Поляки! пробил час, когда заветная мечта ваших отцов и дедов может осуществиться. Полтора века тому назад живое тело Польши было растерзано на куски, но не умерла душа ее. Она жила надеждой, что наступит час воскресения Польского народа, братского примирения его с Великой Россией!

Русские войска несут вам благую весть этого примирения.

Пусть сотрутся границы, разрезавшие на части польский народ. Да воссоединится он воедино под скипетром РУССКОГО ЦАРЯ. Под скипетром этим возродится Польша, свободная в своей вере, в языке и самоуправлении.

Одного ждет от вас Россия: такого же уважения к правам тех национальностей, с которыми связала вас история!

С открытым сердцем, с братски протянутой рукой идет к вам на встречу Великая Россия. Она верит, что не заржавел меч, разивший врага при Грюнвальде.

От берегов Тихого океана до Северных морей движутся русские рати. Заря новой жизни занимается для вас.

Да воссияет в этой заре знамение креста, символа страдания и воскресения народов.

Верховный Главнокомандующий
Генерал-Адъютант НИКОЛАЙ. С.-Петербург 1 августа 1914 года[10].

Трубадуры империи

Эва Томпсон, автор книги «Трубадуры империи. Русская литература и колониализм»[11], из трех упомянутых мною выше представителей

[9] *Мандельштам О.Э.* Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. Т. 1: Стихотворения. М.: Терра—Terra, 1991. С. 136.

[10] «Воззвание Верховного Главнокомандующего Его Императорского Высочества Великого князя Николай Николаевича Романова к полякам» было опубликовано по-русски и по-польски в газетах всей Российской империи, в том числе и в Королевстве Польском. Документ распространялся также в форме отдельных объявлений, параллельно с русским и польским текстами обращения. Я привожу полный текст воззвания по одному из таких документов.

[11] *Thompson E.M.* Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm. Przekład

русской культуры (Чаадаев, Пушкин и Мандельштам) занимается только Пушкиным. Впрочем, в ее внушительном труде говорится о нескольких десятках творцов русской культуры, которые почти двести лет упрочивали имперское сознание великороссов.

Томпсон пишет о Н.М. Карамзине, авторе фундаментальной двенадцатитомной «Истории Государства Российского» (1816–1829), «первом русском интеллигенте, который возложил весь свой незаурядный талант на алтарь государства, став выразителем территориальных устремлений России и дав образец защиты российской жажды захвата»[12]. Российская «националистическая фантазия ведет начало <…> от Николая Карамзина, который в своей “Истории” утверждал, что Москва расширяла свои владения благодаря своему нравственному влиянию, а не благодаря тому, что умело пользовалась мечом»[13]. Э. Томпсон совершенно права, утверждая, что миф о мирной экспансии России по сей день живет в русской культуре. Покойный Санкт-Петербургский и Ладожский митрополит Иоанн говорил, в частности, что русский народ, «создав величайшее в мире государство, простирающееся от Атлантики до Тихого океана, не унизил ни один из встретившихся на его пути народов, пусть самых малых, но всех принял как братьев, покоряя прежде сердца, а не крепости»[14].

Пожалуй, вся образованная Европа знакома с романом М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени», с его многослойной повествовательной структурой, психологической глубиной, описанием любовных драм и военных приключений русских на Кавказе. Однако Э. Томпсон напоминает — и тут она совершенно права, — что у романа Лермонтова есть и свой колонизаторский аспект. Главные русские персонажи, то есть прежде всего «лишний человек» Печорин и простодушный Максим Максимыч, не проявляют никаких чувств по поводу геноцида народов Кавказа, который осуществляла Россия с 1817 года. Томпсон пишет:

> В памяти русских и иностранцев Кавказ 1820–30-х годов XIX века предстает увиденным глазами Пушкина и Лермонтова, а не глазами чеченцев, лезгинов, балхашей или ногайцев. Насколько отличается эта картина истории от того, что осталось в памяти и мифах покоренных

A. Sierszulska. Kraków: Universitas, 2000. Это польский перевод работы, которая была опубликована в Лондоне в 2000 г.: *Idem.* Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism. Wesport; London: Greenwood Press, 2000.

[12] *Idem.* Trubadurzy imperium. S. 90.

[13] Ibid. S. 178.

[14] *Иоанн (митр.).* Битва за Россию. Православие и современность. СПб., 1994. С. 6. Текст «Быть русским», который содержит процитированный мною фрагмент, был впервые опубликован 12 сентября 1992 года в газете «Советская Россия».

народов, можно оценить по числу восстаний кавказских народов, происходивших со времен Лермонтова[15].

Особой глубиной отличается тот фрагмент размышлений Э. Томпсон, который посвящен критическому анализу романа Льва Толстого «Война и мир». Толстой создавал свою эпопею во времена царствования Александра II, в эпоху, как считал писатель, великого национального раздора в России, открытой враждебности между простым народом и тяготевшим к Европе высшим обществом. Поэтому писатель решил обратиться к урокам наполеоновской эпохи, ко времени царствования Александра I к старым добрым временам, когда помещики и крестьяне в России еще составляли единый народ, дружно сражавшийся с французским нашествием. Между тем, как не без основания отмечает Э. Томпсон, с точки зрения отношения Российской империи к соседним народам эпоха Александра I не очень-то отличалась от царствования Александра II. Когда создавался роман «Война и мир», Россия принимала в свое владение грузинское княжество Сванетию, начинала кампанию в Средней Азии и вскоре покорила западный Туркестан и значительную часть Узбекистана. И даже во время сражений с Наполеоном Россия вела другие войны — на Кавказе и в Средней Азии, традиционно выступая здесь в роли агрессора. Надо еще добавить, что в 1808–1809 гг. Александр I вел победоносную войну со Швецией, после которой присоединил к своей империи Финляндию и Аландские острова. Россия выиграла тогда еще две войны — с Персией (1804–1813), у которой отняла Дагестан и северный Азербайджан, и Турцией (1806–1812), получив от нее после победы Бессарабию.

Ничего этого Толстой не описывает[16] — в его повествовании существует лишь эта единственная, народно-освободительная война против Наполеона и «европейской лавины»; писатель даже завышает численность солдат в наполеоновской армии: он пишет о 800 тысячах, в то время как их, по мнению Томпсон, было всего только 400 тысяч[17]. В книге есть еще одно интересное наблюдение:

---

[15] *Thompson E.M.* Op. cit. S. 120.

[16] Конечно, есть в «Войне и мире» упоминания и о других войнах того времени, например о российско-шведской 1808–1809 гг., которую тогда называли Финляндской войной, но все это появляется только в эпизодах (*Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 5: Война и мир. Т. 2. М.: Художественная литература, 1980. С. 193–194). Стоит напомнить, что после этой выигранной войны Россия заставила еще Швецию принять участие в континентальной блокаде Англии, то есть действовать на благо Наполеона.

[17] Там же. С. 161. В действительности непосредственно во вторжении Наполеона в пределы Российской империи принимало участие свыше 400 тысяч человек, но во всей кампании — уже 600 тысяч (История России XVIII—XIX

> Процесс привнесения мифа в историю прослеживается и в польско-российских отношениях. Толстой отражает эту тему со значительной степенью идеологической приглушенности. В романе есть несколько эпизодов, касающихся тех поляков, которые оставались на российской службе во время наполеоновской кампании. Это были в основном крупные магнаты из Литвы, Белоруссии и Украины, которым покровительство России служило гарантией стабильности их собственного общественного статуса. Огромное большинство грамотного и полуграмотного польского населения было однако решительно на стороне Наполеона. В памяти польского народа отчетливо запечатлелось массовое присутствие поляков в наполеоновской армии — около 80 тысяч, то есть одна пятая вторгшихся армий[18].

Толстой ни словом не упоминает о том, что, наступая на Москву, наполеоновская армия получила мощную поддержку как в Варшавском княжестве, так и в Литве, ибо упомянутая «одна пятая вторгшихся армий» мечтала, главным образом, об освобождении Польши и Литвы от России. Тем временем в «имперском повествовании» Толстого между Россией и Западной Европой снова не находится места никакой другой стране — история Центральной и Восточной Европы у Толстого приобрела тот образ, который отвечал российской политической мифологии. При этом он был одним из авторов идеи «жертвенности», которая играет до сих пор весьма важную роль в политической мифологии русских. И еще, может быть, самое важное — в «Войне и мире» Толстой понимает историю в духе Гегеля, а с этой точки зрения уважения заслуживают единственно «нации государственные», то есть такие, которые в XIX столетии сумели построить сильное государство[19].

веков / Под ред. акад. РАН Л.В. Милова. М.: Эксмо, 2008. С. 477).

[18] Там же. С. 161–162. В действительности поляков было тогда у Наполеона около 95 тысяч, что делало их первым по численности нефранцузским контингентом Grande Armée. Затем шли итальянцы (45 тыс.) и баварцы (24 тыс.) (*Zamoyski A.* 1812. Wojna z Rosją. Tłum. M. Ronikier. Kraków: Znak, 2007. S. 92–93). А были ведь еще пруссаки и представители других германских государств, австрийцы, испанцы, голландцы, швейцарцы, датчане и даже хорваты.

[19] Вот что мы слышим из уст рассказчика в «Войне и мире»: «В конце 1806 года, когда получены были уже все печальные подробности об уничтожении Наполеоном прусской армии под Иеной и Ауерштетом и о сдаче большей части прусских крепостей, когда войска наши уж вступили в Пруссию, и началась наша вторая война с Наполеоном…» (*Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 2. С. 92). Среди этих «прусских крепостей», добавим, кроме Берлина была также Варшава, взятая Наполеоном в конце ноября 1806 года. Толстой забывает здесь также, что первые битвы русской армии с Наполеном произошли в декабре 1806 года на землях этнической Польши, под Пултуском и Голымином. Ср.: *Nieuważny A.,*

* * *

Большое впечатление на читателей книги Томпсон произведет описание националистической пропаганды в советской России в 1939–1941 гг., то есть в период вторжения СССР в Польшу и Финляндию. Как мы знаем, тон антипольской пропаганде задавал Вячеслав Молотов, который назвал Польшу «уродливым детищем Версальского договора»[20]. Ему вторили писатели Николай Асеев, Федор Гладков, Илья Сельвинский, Маргарита Алигер, Самуил Маршак, Валентин Катаев, Евгений Долматовский, Максим Рыльский, Александр Твардовский, Михаил Исаковский, Василий Лебедев-Кумач.

Э. Томпсон в связи с этим пишет:

> хотя колонизаторские устремления Советской России и были продолжением прежнего стремления России завладеть землями, расположенными на запад от этнической России, они сочетались с коммунистической идеологией таким образом, что вызывали национальную вражду в значительно большей степени, чем это происходило в царской империи[21].

Особо внимательного прочтения заслуживает глава «Имперские устремления в позднесоветский период», в частности, та часть, которая посвящена анализу «сибирской прозы» Валентина Распутина. «В своей книге, — пишет Э. Томпсон, — вопреки тому, что говорят некоторые рецензенты, Распутин вовсе не защищает Сибирь от хищнического отношения российского и советского времени, но скорее защищает российское присутствие в Сибири»[22].

Подобным же образом и в «Детях Арбата» Анатолия Рыбакова Сибирь — лишь «продолжение российского пейзажа и нравов»[23],

---

Ostrowski K., Stępień T., Majewski L. (opracowanie graficzne) 200 dni Napoleona. 1806–1807. Od Pułtuska do Tylży. Warszawa: Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztora w Pułtusku, Przedsiębiorstwo Wydawnicze Rzeczpospolita SA; *Summerville Ch*. Polska kampania Napoleona. Przekład Marcin Łakomy. Warszawa: Bellona, 2008 (перевод с английского).

[20] «…надо указать на такой факт, как военный разгром Польши и распад Польского государства. Правящие круги Польши немало кичились “прочностью” своего государства и “мощью” своей армии. Однако оказалось достаточным короткого удара по Польше со стороны сперва германской армии, а затем — Красной Армии, чтобы ничего не осталось от этого уродливого детища Версальского договора, жившего за счет угнетения непольских национальностей» (О внешней политике СССР. Доклад Председателя Совета народных комиссаров и народного комиссара иностранных дел тов. В.М. Молотова на заседании Верховного Совета Союза ССР 31 октября 1939 года // Известия. 01.11.1939).

[21] *Thompson E.M.* Op. cit. S. 273.

[22] Ibid. S. 212.

[23] Ibid. S. 218.

причем писатель забывает, что и эта территория была завоевана (при Иване Грозном и позже). Распутина, Рыбакова, Виктора Астафьева не интересуют ни судьба, ни культура коренных народов Сибири: якутов, эвенков, тунгусов, хантов и манси.

Методика и слабости Эвы Томпсон

Поучительная (даже там, где раздражает) книга Эвы Томпсон первоначально была обращена к англоязычной аудитории, поэтому автор все время сравнивает колонизаторский опыт России с историей великих европейских империй. В работе много ссылок на англоязычную литературу по этой теме, отсюда — критика ориентализма, то есть снисходительного отношения европейцев к культурам покоренных народов, отсюда же и благосклонное отношение Э. Томпсон к феминизму, то есть тезис, что российский империализм носил прежде всего грубо мужской характер. Однако если мы согласимся с таким взглядом, надо будет признать, что в России даже некоторые женщины действовали подобно грубым machos. Ведь XVIII век, период, когда Российская империя переживала свой первый расцвет, был временем сменявших друг друга цариц: Екатерины I, Анны Иоанновны, Елизаветы Петровны и Екатерины II. Однако можно согласиться с тезисом Э. Томпсон о том, что главными могильщицами империи становятся в нынешней России женщины-писательницы, прежде всего Людмила Петрушевская. Героини ее произведений на собственной шкуре познают ту неприятную истину, что колониальные завоевания России никак не связаны с развитием цивилизации на ее собственной территории. Ибо величина российского имперского пространства вовсе не влияет на величину жилплощади в Москве.

Э. Томпсон убеждена — и тут ей следует поверить, ибо, будучи профессором славистики университета Райс в США, она опирается на собственный опыт, — что европейская и американская славистика высказываются чаще всего в великорусском духе. И популярные в Америке книги по истории России, написанные Николаем Рязановским и Георгием Вернадским, представляют исключительно точку зрения Москвы. А ведь после развала СССР пора бы уже предоставить право голоса всем малым народам прежней империи; если они еще не умеют защищать свои права сами, то необходимо говорить *о* них и в определенном смысле *за* них.

Как было бы прекрасно, если бы по поводу подобной книги среди интеллигенции прошла дискуссия в самой России. Но у меня есть опасения, что после перевода этой книги на русский язык она сразу вызовет нелицеприятные комментарии. Во-первых, в ней слишком много поверхностных и достаточно язвительных суждений о русской культуре в целом. Во-вторых, автор слишком быстро переходит от

литературоведения к политической сфере[24]. И в-третьих, давая свою интерпретацию, автор иногда сваливает в одну кучу, без разграничения, и каменщиков империи, и ее великих могильщиков.

Что касается первого аспекта, то нельзя согласиться с мнением Э. Томпсон о русской литературе XVIII века: «Элегии Сумарокова, эпические поэмы Хераскова и оды Державина — все эти произведения искусства были бы давно забыты, если бы их не вынесло наверх волной успеха, которая выносит все имперские свершения»; «версификаторы и стихотворцы XVIII века, которых добросовестно перечисляют все учебники по истории русской литературы, несмотря на то, что их топорный язык и интеллектуальная подражательность превращают их в жалкую армию»[25]. Можно ли так отзываться о Гаврииле Державине, которого Мицкевич сравнивал с Адамом Нарушевичем, восхищавшим Анну Ахматову? Да и поэтические корни Иосифа Бродского — там, в российском XVIII веке, именно в лирике Державина. А можно ли всерьез принимать другой тезис

---

[24] Иногда Э. Томпсон просто не хватает исторических знаний и она некритично принимает спорные утверждения других исследователей, например пресловутого Эдварда Кинана, который в одной из своих работ утверждает, что в Московском государстве XVI столетия, при Иване Грозном, не существовало сознания преемственности между Московской и Киевской Русью. Томпсон (С. 25) считает это утверждение инспирирующим, поскольку оно позволяет ей резко отличать Россию от Украины и Белоруссии. Независимо от этих действительных различий, в эпоху Ивана IV Грозного и уже при его деде Иване III Великом государственная идеология России опиралась именно на сознание этой киевско-московской преемственности. Иван III неслучайно называл себя «государем всея Руси», чем провозглашал претензии именно на территории древней Киевской Руси, захваченной Литвой и Польшей. А Польша именно поэтому долго протестовала против употребления великим князем московским этого почетного звания. Иван IV Грозный со своей стороны актом коронации в 1547 году подчеркивал значение предания о «шапке Мономаха», что должно было связывать его власть с одним из киевских представителей династии Рюриковичей. Весьма характерно, что Иван Грозный, начиная в 1558 году продолжительную войну за Лифляндию (Ливонию), публично напоминал, что тамошний, «теперь» немецкий, город Дорпат, был основан как древнерусский Юрьев еще при Ярославе Мудром (сегодня — это, конечно, прекрасный Тарту в южной Эстонии)… И еще один интересный, хотя не очень широко известный факт. Когда в 1570 году умер беспотомственно последний король Польши и Литвы из династии Ягеллонов, Сигизмунд II Август, Иван IV претендовал даже на польский престол. При этом он пользовался поддержкой литовцев в Речи Посполитой. Однако политически это было невозможно, поскольку русский царь потребовал для себя православной коронации в Кракове, в кафедральном соборе на Вавеле, и понуждал поляков к возвращению России Киева (*Wójcik Z.* Dzieje Rosji 1533–1801. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971. S. 57).

[25] *Thompson E.M.* Op. cit. S. 89.

Э. Томпсон — о том, что покоренные Россией народы сохраняли презрительное отношение к своему завоевателю, потому что его философия была весьма слабой[26]?

Справедливо выступая в защиту покоренных народов, автор совершенно напрасно формулирует по сути своей ложные политические постулаты. В определенный момент она ссылается на высказанный в 1998 году утопический тезис Збигнева Бжезинского о том, что «федерация должна стать конфедерацией, состоящей из основных русских территорий, то есть Европейской России, центрального региона, Сибири и Дальнего Востока»[27]. Ну кто же в сегодняшней России будет всерьез обсуждать такую «историософию»?

«Дело Солженицына»

Продемонстрированное Эвой Томпсон в ее книге отношение к Александру Солженицыну свидетельствует о том, что она стремится скорее остаться верной своему исследовательскому методу, чем вступить в рациональную полемику с одним из противников советской империи. Ее главное обвинение Солженицыну состоит в том, что писатель считал статус русских в советской империи ничуть не лучше положения покоренных народов. Тем самым, по мнению Томпсон, он пытался освободить «нацию колонизаторов от чувства несправедливости, которая совершалась в отношении периферии». В «Трубадурах» мы читаем:

> Как по иронии, возможность Солженицына приобрести на Западе широкую благожелательную аудиторию была обусловлена пропагандистской и военной мощью самой империи. И до него многие пытались привлечь внимание Запада к советским лагерям, но за этим не стоял авторитет империи, и им не удалось произвести впечатление. Подобная привилегированность осталась совершенно незамеченной Солженицыным и его истолкователями, а ведь это лишь один из скрытых случаев привилегированности метрополии и пренебрежения периферией[28].

Если исходить из «постколониального метода исследований» Э. Томпсон, то все правильно, но подобное суждение, к сожалению, вносит путаницу в предмет спора. Солженицын — не только великий разрушитель советской империи, но и один из тех мыслителей современной России, который демифологизировал сказку об империи

[26] Ibid. S. 35.
[27] Ibid. S. 84.
[28] Ibid. S. 40–41.

Романовых. Этим вопросом он занялся после того, как открыл миру глаза на суть коммунизма в «Архипелаге ГУЛаг». В статье «Русский вопрос к концу XX века»[29] (1994) Солженицын с критической точки зрения рассматривает триста лет царствования дома Романовых — и обвиняет каждого царя и императора в том, что неразумное расширение Российской империи осуществлялось за счет того, что они откровенно пренебрегали внутренними реформами. Кого-то может раздражать тот факт, что Солженицын осуждает войны, которые Россия вела на Кавказе, в Средней Азии, против Финляндии, как невыгодные прежде всего самой России. Но разве такой «национальный эгоизм» не является спасительным и для ее соседей? С Солженицыным недруг Российской империи может и даже должен полемизировать по вопросу об Украине и Белоруссии, которые ему хочется видеть в славянском союзе с Россией, но это еще не причина ставить его в одну упряжку с колонизаторами. Он же еще может пригодиться будущим деколонизаторам, если, конечно, они не вздумают вытеснить «азиатскую Россию» в подмосковные леса.

А пока что стоит прочесть эту крайне любопытную и поучительную книгу Эвы Томпсон.

---

[29] Новый мир. 1994. № 7. С. 135–176.

5. РУССКИЕ ИДЕИ И ВОЙСКА

Русская мысль в понимании Исайи Берлина

Книга Исайи Берлина «Русские мыслители» состоит из десяти замечательных эссе об известных и некогда влиятельных представителях левого крыла русской интеллигенции XIX века: Александре Герцене, Иване Тургеневе, Виссарионе Белинском, Михаиле Бакунине, Петре Лаврове, Михайловском и Льве Толстом. Есть в ней и тексты более общего характера: «Россия и 1848 год», «Герцен и Бакунин о свободе личности», рассказы о народниках и проблемах либерализма в России (на примере духовных перипетий Тургенева). Русские идеи середины XIX века, изложенные британским либералом, не теряют своей актуальности и в Европе начала нашего, XXI столетия[1].

Лисица, которая хотела быть ежом

Хотя у Толстого было очень мало общего с близким сердцу Берлина либеральным идейным течением, он был любимым русским писателем сэра Исайи. Эссе о Толстом, озаглавленное «Ёж и лисица», — одно из лучших в сборнике. В начало текста Берлин вынес цитату из греческого поэта Архилоха: «Лис знает много секретов, а ёж один, но самый главный»[2]. По его мнению, эта фраза отражает коренное различие между двумя типами писателей и мыслителей всех времен и народов, а может быть, даже описывает разницу между людьми вообще. Первый тип (ёж) сводит все к одному главному принципу, конструирует системы, является приверженцем «центростремительного» метода. Представители второй категории предпочитают разнообразные, часто не связанные между собой и противоречащие друг другу, то есть

---

[1] *Berlin I.* Rosyjscy myśliciele. Przełożył Sergiusz Kowalski. Posłowiem opatrzył Andrzej Walicki. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.

[2] *Берлин И.* Ёж и лиса / Пер. с англ. В. Михайлина // Берлин И. История свободы. Россия. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 183.

«центробежные», цели. Можно сказать, что авторитарные «ежи» склонны видеть в истории «разумную необходимость», в то время как либеральные «лисицы» решительно предпочитают самоё жизнь с ее свободой выбора и разнородностью.

Любопытен берлиновский список «ежей» и «лисиц». В первую категорию философ включил Данте, Платона, Лукреция, Паскаля, Гегеля, Достоевского, Ницше, Ибсена и Пруста (все они «ежи» в разной степени). Ко второй, «лисьей», категории отнесены Геродот, Аристотель, Монтень, Эразм Роттердамский, Мольер, Гёте, Бальзак, Джойс и Пушкин (последний даже назван «величайшей лисицей XIX столетия»)[3]. Что касается Льва Толстого, то, по мнению Берлина, он «был лис, но искренне считал себя ежом»[4]. Гегелевская историософия «Войны и мира» была для автора романа чем-то внешним. На самом деле его интересовали люди и разнообразие их характеров — Андрей Болконский, Пьер Безухов, Наташа Ростова:

> примат личного опыта, и личных отношений, и личных доблестей предполагает то самое виденье жизни с присущим ему чувством личной ответственности, с верой в свободу и возможность спонтанного поступка, которому посвящены лучшие страницы романа[5].

Конкретность и многоцветность жизни находятся в явном противоречии с туманными рассуждениями социологов и историков. Так в глубине души считал Толстой, хотя, увы, и он не избежал влияния бесчеловечных схем.

В «Русских мыслителях» ясность метода (согласно которому ценность мировоззрения определяется качеством заключенного в нем либерализма) сочетается с красотой формы. В каждой фразе и замечании сквозит глубокое понимание России и русской мысли, но, когда нужно, раздаются и слова суровой критики. В мире идей России Берлин чувствует себя как дома. Он спорит с ее мыслителями как со своими современниками, испытывая при этом отвращение к политическому пространству бывшей империи, к деспотам и тупым чиновникам. С таким же пониманием и критичностью относится он и к европейской философии XIX века — старшему брату всей русской мысли позапрошлого столетия.

В доказательство приведем целиком фрагмент, касающийся «тайн» Гегеля и Шеллинга:

---

3 Там же. С. 184–185.
4 Там же. С. 186.
5 Там же. С. 213.

> Нелегко читать труды ранних немецких романтических мыслителей: Гердера, Фихте, Шеллинга, Фридриха Шлегеля и их последователей. Трактаты Шеллинга, некогда вызывавшие всеобщее восхищение, подобны темному лесу, в который я не советую углубляться — vestigia terrent (следы пугают): слишком много искателей забрело туда, чтобы уже никогда не вернуться. Трудно, однако, понять искусство и мысль того периода — не только в Германии, но и в Восточной Европе и России, которые де-факто были немецкой интеллектуальной провинцией, — не принимая во внимание совершенного этими метафизиками (особенно Шеллингом) глубокого перелома в мышлении: от механистических концепций XVIII века к интерпретации в эстетических и биологических категориях[6].

Подобные замечания особенно ценны в той части книги, где Берлин пишет о столкновении мятежного романтизма с мещанским прагматизмом в Европе.

Противоядие против детерминизма

Послесловие к книге «Русские мыслители» написал польский философ и знаток русской философской и общественной мысли Анджей Валицкий. Он познакомился с Исайей Берлином в оксфордском колледже All Souls в начале 1960 года, а затем систематически изучал его труды. В своем послесловии он ясно и доступно описывает либерализм Берлина. Средоточие его мировоззрения — это апология так называемой негативной свободы («свободы от»), которая при справедливом общественном устройстве должна царить безраздельно — по крайней мере в сфере человеческой приватности. Название не должно вводить читателя в заблуждение: «свобода от» по Берлину — это в сущности единственная свобода. В его концепции личность чувствует себя свободной не только от принуждения, но и вообще от какого бы то ни было вмешательства извне. Однако похвала «свободе от» не сочеталась у него с оправданием вседозволенности в экономической сфере (лессеферизмом). Наоборот, британский мыслитель был убежден, что современное государство второй половины XX века должно вмешиваться в экономику (хотя и разумно, в весьма ограниченной степени).

Анджей Валицкий пишет:

---

[6] *Berlin I.* Niemiecki romantyzm w Moskwie i Petersburgu // Berlin I. Rosyjscy myśliciele. S. 142–143. В русском издании этого текста нет.

> Его позиция по вопросу о негативной свободе не означала требования невмешательства государства в дела рынка. <…> Берлиновская критика позитивной свободы не была направлена против социальных программ, призванных обеспечить индивидуумов материальными средствами, чтобы они могли пользоваться свободой; она лишь противилась государственному патернализму[7].

Польский историк общественной мысли прекрасно показал также политический контекст берлиновских эссе о русских мыслителях XIX века, написанных в 1948–1973 гг., то есть частично в сталинский период. Размышления о Белинском и Герцене, которые «отважились выступить против гегелевской исторической необходимости, не признавая ее санкцией нравственного зла», были протестом самого Берлина против оправдания сталинизма как «исторической необходимости»[8]. К сожалению, оправдание преступлений политиков необходимостью было характерно не только для партийных верхов Восточной Европы. Подобные тезисы выдвигали в то время и влиятельные западные мыслители, особенно во Франции.

Валицкий пишет об этом так:

> Благодаря «Слепящей тьме» Кестлера уже нельзя было прикидываться ничего не знающими об ужасах большой чистки, однако можно было — как сделал это выдающийся феноменолог Морис Мерло-Понти в книге «Гуманизм и террор» (1947)[9] — оправдывать эти преступления высшей необходимостью, открытой и обоснованной марксизмом — единственной философией, позволяющей сохранить веру в смысл истории[10].

В свою очередь в Англии считали, что хотя «закон исторической необходимости» и не действует на берегах Темзы, но для описания восточноевропейских реалий им можно пользоваться. Таково зеркальное отражение хода мысли царского цензора, который весной 1872 года разрешил опубликовать в России первый том «Капитала». Ему казалось, что кошмарная действительность, описанная в трактате Маркса, существует только в Западной

---

[7] *Walicki A.* Isaiah Berlin i dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy // Berlin I. Rosyjscy myśliciele. S. 320.

[8] Ibid. S. 337, 325.

[9] *Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. Paris: Gallimard, 1947.

[10] *Walicki A.* Op. cit. S. 336.

Европе. Сегодня «русские» эссе Берлина можно рассматривать в качестве противоядия как против детерминистического гегельянства Мерло-Понти и Сартра, так и против политического расизма Бертрана Рассела[11].

Русская армия в Европе

Особого внимания заслуживает синтетическое эссе «Замечательное десятилетие», в первой части повествующее о зарождении русской интеллигенции. Берлин считает, что это произошло после победной войны России с Наполеоном. Именно тогда в умах русских офицеров, впоследствии декабристов, впервые появилось чувство национального достоинства. К счастью, ему сопутствовала ответственность за ужасающее положение внутри империи. Берлин пишет:

> Для истории идей в России победа над Наполеоном и вступление в Париж — события не меньшей жизненной важности, чем реформы Петра. Они породили у русских сознание национального единства, самоощущение великой европейской страны, признанной в этом качестве и другими; теперь они больше не скопление варваров, отгороженных от мира китайской стеной <...>. А за ростом патриотически окрашенных национальных чувств последовал и неизбежный рост чувства ответственности за хаос, убожество, нищету, бесплодие, грубость и ужасающий беспорядок российской жизни[12].

Следующей вехой стал для России 1825 год. После подавления восстания декабристов самодержавный деспот Николай I решил, что он — монарх, поставленный Провидением для борьбы с атеизмом, либерализмом и революцией. Когда в 1848 году в Берлине вспыхнуло народное восстание, царь заявил, что не впустит чуму в Российскую империю. В эссе «Россия и 1848 год» Берлин рассказывает, как Николай в 1849 году послал в охваченную революцией Венгрию армию Паскевича:

---

[11] Пытаясь однажды объяснить феномен коммунизма, Рассел сказал, что большевистский деспотизм действительно страшный, но для русских — это форма правления, вполне соответствующая их ментальности и нуждам (*Kelly A.* Wstęp. Nic nie jest proste // Berlin I. Rosyjscy myśliciele. S. XIII).

[12] *Берлин И.* Рождение русской интеллигенции / Пер. с англ. Б. Дубина // Берлин И. История свободы. Россия. С. 13; *Berlin I.* Narodziny rosyjskiej inteligencji // Berlin I. Rosyjscy myśliciele. S. 125.

> Русская армия под командованием Паскевича задушила венгерскую революцию. Российское влияние сыграло решающую роль в расправе с революцией и в других провинциях Австрийской империи и Пруссии. Могущество России в Европе, а также ужас и ненависть, которые она порождала в сердцах заграничных либералов и конституционалистов, достигли предела. В этот период Россия была для демократов приблизительно тем, чем в наши дни стали фашистские державы, — врагом номер один свободы и просвещения, средоточием невежества и гнета, страной, чаще и резче всего осуждаемой ее собственными сынами, живущими в изгнании[13].

Подобные справедливые утверждения Берлина значительно ослабляют тезис об отсутствии всякой связи между имперской политикой царей и агрессивным деспотизмом большевистского периода. К сожалению, история любит повторяться (особенно в своем имперском варианте). Сегодня военную интервенцию Николая I в 1849 году можно рассматривать как первую попытку расправы имперской России со свободной Венгрией. Не повторилось ли то же самое в 1956 году? Армия Хрущева продолжила в Будапеште тот процесс, начало которому положил в России и Европе император Николай I. Царь делал это во имя Бога и престола, партийный генсек — во имя атеизма и революции.

Бакунин и Сикстинская Мадонна

Один из главных отрицательных персонажей «Русских мыслителей» — Михаил Бакунин (1814–1876), «Ставрогин в обличье Рудина»[14]. Этот якобинец и анархист «милостью Божьей» любил говорить о своих связях с… Люцифером. Берлин в свою очередь сравнивает его с Марксом, которого Бакунин искренне ненавидел — особенно после того как в 1848 году Маркс опубликовал в «Новой рейнской газете» статью, где писал, что Бакунин — агент русского правительства. Более того, впоследствии Маркс обвинил его (совершенно несправедливо!) в присвоении денег, выделенных на русский перевод «Капитала». Берлин очень не любил беспорядочную доктрину Бакунина. Он говорил, что его мысль, «проста, неглубока и очевидна», восстающая против ге-

---

[13] *Idem.* Rosja i rok 1848 // Ibid. S. 10–11. В русском издании этого текста нет.

[14] *Берлин И.* Герцен и Бакунин о свободе личности / Пер. с англ. И. Казаковой // Берлин И. История свободы. Россия. С. 126; *Berlin I.* Hercen i Bakunin o wolności jednostki // Berlin I. Rosyjscy myśliciele. S. 117.

гельянства и явно ненавидящая христианство, а в сущности не более чем «набор общих мест из того и другого». Подобно Самсону XIX века Бакунин «призывал сброд из полусвета, а особенно волнующееся крестьянство, всевозможных Пугачевых и Разиных, восстать и разрушить храм зла и несправедливости»[15]. Берлин считает, что в России этот «храм зла» действительно существовал, однако метод Бакунина, который призывал к мерам вроде вооруженного бунта сыновей против отцов, неизбежно привел бы к появлению нового деспотического антигосударства.

Впрочем, Исайя Берлин умеет и восхищаться — например, ораторскими способностями Бакунина, который мог сделать пламенным революционером даже осла:

> В Москве он охотно превращал спокойных студентов в дервишей, экстатических искателей эстетической и метафизической цели. В дальнейшем он применял свой талант в еще более широком масштабе, работая с наименее перспективным человеческим материалом — швейцарскими часовщиками и немецкими крестьянами, которых он заразил невероятным энтузиазмом. Ни до, ни после него никому не удавалось извлечь из них что-либо подобное[16].

Следует добавить, что Бакунин был не только теоретиком революции, но и почти профессиональным революционером. Правда, иногда ему приходили в голову довольно нелепые идеи. Одну из них описывает Герцен в «Былом и думах»: в мае 1849 года во время осады Дрездена Бакунин («бывший артиллерийский офицер») посоветовал взявшимся за оружие профессорам, музыкантам и фармацевтам выставить на городские стены Сикстинскую Мадонну Рафаэля и картины Мурильо. Тогда пруссаки, воспитанные в чересчур классическом духе («zu klassisch gebildet»), не будут стрелять[17].

Мыслители присутствующие и отвергнутые

Этико-полемическое острие книги Берлина направлено против всякой «исторической необходимости», как правило, заводящей на Соловки или Колыму. Автор был убежден, что потенциальным

---

[15] Там же. С. 119–120; Ibid. S. 112–113.

[16] *Idem.* Niemiecki romantyzm w Moskwie i Petersburgu // Idem. Rosyjscy myśliciele. С. 151. В русском издании этого текста нет.

[17] *Герцен А.И.* Былое и думы. Ч. 6–8. М.: Художественная литература, 1982. С. 284. Гл. «Бакунин и польское дело».

источником вдохновения диктаторов может быть не только гегельянство, но и католическая philosophia perennis (вечная философия). Как пишет в послесловии Валицкий, Берлин обвиняет обе идеологии в «универсалистском абсолютизме» (противоположном «плюрализму ценностей») и склонности к установлению «единого господствующего критерия общественных действий»[18]. Ни диктатура пролетариата, ни теократия не оставляют места для негативной свободы человека. Зато они провозглашают «позитивную свободу»: коммунисты говорят об «осознанной необходимости», а теократы — о «свободе в истине». Валицкий защищает эту либеральную концепцию Берлина и добавляет в его духе:

> Допустимо и даже необходимо ограничивать свободу личности во имя других ценностей, таких как справедливость, равенство, счастье, безопасность, общественный порядок. Однако эти ценности всегда надо называть, а не маскировать ограничение свободы ссылками на высшую позитивную свободу[19].

Представляя в своем авторском изложении идеи Белинского и Герцена, Берлин подчеркивает основные либеральные элементы их мировоззрения. В трудах позднего Белинского и Герцена после 1848 года такие элементы действительно встречаются, хотя ни один из этих мыслителей отнюдь не был таким певцом свободы и персонализма, какими хотел бы видеть их Берлин. В то же время британский ученый не побоялся с симпатией отозваться о «робеспьерстве» молодого Белинского, а также (что уже вызывает у меня бурный протест) выразил восхищение террористическими методами народников, прославившихся, в частности, тем, что в 1881 году они убили царя-реформатора Александра II. В результате в России наступил период реакции, завершившийся большевистской революцией — лекарством похуже самой болезни.

Любопытно, что эта завороженность Берлина народничеством коренится в его довольно своеобразном (только в этом случае) методе актуализации идей. Чтобы объяснить это явление, Валицкий вспоминает свои встречи с Берлином в середине 60-х:

> Я запомнил, как он живо реагировал на рассказ одного из своих докторантов, бывшего участника еврейского движения сопротивления на британской мандатной территории в Палестине, об

[18] *Walicki A.* Op. cit S. 321–322.
[19] Ibid. S. 319.

> огромном впечатлении, которое произвел на него русский перевод «Пламени» Станислава Бжозовского — романа о героических террористах-народовольцах[20].

А что было бы, если бы потом Берлин услышал, что на героические террористические традиции Желябова и Перовской ссылается какой-нибудь палестинский террорист, получивший образование в брежневском СССР?

Бросается в глаза недоверие исследователя к любой (не только русской) религиозной философии. Неужели все, что связано с fides (верой), было только элементом тоталитарной philosophia perennis? Либерал и агностик Валицкий придерживается иного мнения:

> Что касается этой проблемы, то тут наши взгляды расходились. К сожалению, отношение Берлина к религиозным мыслителям доказывало, что в этой области его способность проникнуться взглядами другого весьма ограничена. Впрочем, он сам называл себя человеком «безнадежно мирским» и признавал, что у него нет «понимания» к мистическому богословию в стиле Владимира Соловьева[21].

Добавим, что такую же неспособность проникнуться взглядами другого Берлин продемонстрировал, когда назвал Достоевского «ежом». Каждый, кто знает драматические сюжеты романов Достоевского и кому хоть раз удалось вчувствоваться в судьбы его героев («отрицательные» персонажи часто отстаивают мнения «положительных», и наоборот), может согласиться: «Достоевский — это ночная лисица, которая днем хотела быть ежом». Однако Берлин, по его собственному признанию, никогда не искал ответа на «извечные вопросы», которые так волновали Достоевского. Ему было достаточно «посюсторонних проблем» Тургенева.

Последнее эссе об авторе «Отцов и детей» кажется мне самым ценным во всем сборнике. Описательный метод тесно соединился в нем с предметом: наконец-то читатель видит не только красоту стиля и способность проникнуться взглядами другого, но и *adaequatio intellectus et rei* («соответствие вещи и интеллекта»). В России Тургенева как мыслителя центристского отвергли и революционные левые, и реакционные правые. Слева его не любили Добролюбов и Чернышевский, справа — Катков и До-

[20] Ibid. S. 326.
[21] Ibid. S. 351–352.

стоевский. Берлин считает, что «сегодня» сочинения Тургенева должен знать каждый, кто хочет понять прошлое и настоящее России:

> Если внутренняя жизнь людей, их идеи, их моральные затруднения значат что-либо при объяснении истории, то романы Тургенева, независимо от их литературных достоинств, — также помогают понять прошлое Росии и наше собственное настоящее, как помогают пьесы Аристофана понять классические Афины, а письма Цицерона или романы Диккенса и Джорджа Элиота — понять Рим и викторианскую Англию[22].

Чтобы произнести такие слова, нужно обладать огромной интеллектуальной смелостью, эстетическим вкусом и в то же время глубоко понимать Россию и желать ей счастья в добрых начинаниях.

---

[22] *Берлин И.* Отцы и дети. Тургенев и затруднения либералов / Пер. с англ. Г. Дурново // Берлин И. История свободы. Россия. С. 179; *Berlin I*. Ojcowie i dzieci. Turgieniew i kłopoty liberalizmu // Berlin I. Rosyjscy myśliciele. S. 313.

IV. ДОСТОЕВСКИЙ И СОЛОВЬЕВ — PRO ET CONTRA

1. ДОСТОЕВСКИЙ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ И РАЕ НЕЗЕМНОМ

Поздний Достоевский, писавший в 1878 году свой последний большой роман «Братья Карамазовы», был свято уверен, что человек с высоким уровнем сознания (не «цветок» или «корова»), не верящий в бессмертие души, с необходимостью придет к идее рационального самоубийства[1]. Интересно, что приверженцем и глашатаем такого взгляда десятью годами ранее писатель сделал своего самого демонического героя, Алексея Кириллова из «Бесов». Этот несостоявшийся инженер-мостостроитель (напомним, что и Достоевский был по образованию инженером), который с отчаянием отбросил любую мысль о существовании жизни за рубежом естественной смерти, хотел вместе с тем — причем в буквальном смысле — построить вечную жизнь на земле, и эта вечная жизнь должна была иметь «досмертную» форму, то есть не предваряться фактом Воскресения. Кириллов отбрасывал «будущую вечную жизнь», а верил в «здешнюю вечную»[2]. Как новый Прометей, он возжигал лампаду перед иконой Спасителя, считая Его высшим человеком на всей земле. Тем не менее (и это составляло фундамент его трагико-героического мировоззрения) он не мог уверовать в личное воскресение Иисуса. Вот что Кириллов говорит молодому Верховенскому:

> Слушай большую идею: был на земле один день, и в средине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май—октябрь. С. 146–148.

[2] Там же. Т. 10: Бесы. С. 188.

> же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек?[3]

Чтобы самому не впасть в мировоззренческий скептицизм и не совершить самоубийство от отчаяния, Кириллов должен был восстать против идеи «прежнего Бога», а затем рациональным поступком утвердить свой бунт. «Для меня нет выше идеи, что Бога нет»[4], поскольку традиционный, а по сути «фиктивный» Бог не исполнил своего великого обетования, ибо не сумел дать людям личного бессмертия. На пустое место необходимо поэтому поставить себя самого, и только тогда наступит рай на земле, в котором не будет зла, а люди станут «как боги». Однако подвиг низвержения традиционного Бога, как утверждал Кириллов, чрезвычайно труден и должен завершиться трагическим действием. Доказательство смерти Бога только тогда приобретет неопровержимую силу, если будет подкреплено осознанным самоубийством ниспровергателя. Эсхатологическое самоубийство, которое теоретически обосновывает Кириллов, не имеет ничего общего с самоубийством от отчаяния, ибо после совершения становится преддверием новой жизни:

> Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически; ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак. Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою[5].

Кириллов, таким образом, бросил Богу вызов, который никто прежде бросить не осмеливался, он перенес свой спор с Создателем на арену битвы за индивидуальное бессмертие для всех. Даже Людвиг Фейербах, сторонник и певец идеи естественного человекобога, не решился провозгласить, что необходимо отправить в небытие физическую смерть. А созданный Достоевским Кириллов — это, возможно, лучшее свидетельство того, как европейские идеи обретали

---

[3] Там же. С. 471.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 472.

на российской почве экзистенциально-апокалиптический масштаб. Эсхатологическое самоубийство как трагический первый акт преображения человека в бога возвещало восьмой, самый важный день творения. Герой заявлял о возможности задержать время исключительно усилием земного человека. Ведь время было исключительно «субъективной идеей», которая без надобности убивает людей. Новый человекобог сам должен уничтожить идею времени, чтобы осуществить главное предсказание Апокалипсиса: «В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет»[6]. А это «отсутствие времени» означает вечное личное существование в истории.

Однако, если в божественном откровении бессмертие было гарантировано воскрешением Богочеловека, то в «проекте» Кириллова оно должно было стать следствием индивидуального, первого и последнего эсхатологического самоубийства человекобога. Кириллов выводит также этические следствия для времени перед последним преображением человека и мира. Перед самоубийством, как он объясняет Ставрогину, все было хорошо, то есть безразлично. Если кто-то размозжит голову в отмщение за обиду ребенка, это будет так же хорошо, как если бы этого не делать, подобно тому точно так же, как если кто-то «с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку»[7]. В мире, где правит смерть, все хорошо и все позволено. Именно поэтому Кириллов соглашается пойти на переговоры с Петром Верховенским, хотя искренне его ненавидит. Ведь сегодня все хорошо, а завтра, когда наступит первый день без смерти, молодой Верховенский будет раздавлен, как гнида. Пока же, однако, Прометей и человекобог in spe действует в соответствии с поручением гниды, хотя бы из каприза. Рай начнется назавтра.

Конструируя образ этого героя, автор нередко придавал ему и собственные черты, что делало Кириллова одержимым проповедником личного бессмертия, понимаемого, однако, в чуждом Достоевскому имманентном (антибожеском) духе. Разумеется, сам писатель никогда не верил в возможность вечного индивидуального существования в границах человеческой истории, но был неколебимо уверен, что без личного бессмертия, данного Богом, вся человеческая жизнь вместе с наукой и любой деятельностью была бы абсолютно бессмысленной. Для автора «Бесов» настоящий противник Господа Бога должен был прежде всего победить физическую смерть. Сам Достоевский был уверен, что образ Кириллова — не плод его авторской фантазии, но отражение главных черт и устремлений русских атеистов XIX века, которые надеялись собственными силами привести мир к спасению. Можно указать

---

[6] Там же. С. 188. Ср.: Откр. 10: 6.

[7] Там же. С. 189.

также на влияние «Сущности христианства» Фейербаха: этой книгой русские антитеисты 1840-х годов читали взахлеб, а тому, кто не знал немецкого, восторженно пересказывали. И все же, несмотря на многочисленные существенные сближения с программой тогдашних русских антитеистов, план Кириллова выразительно перерастал свою эпоху. Ведь даже Фейербах в конечном счете смирился с тем фактом, что человек как личность умирает безвозвратно, оставаясь лишь в природе и памяти близких.

Так что же, Достоевский, как полагают некоторые, навязал Кириллову свои собственные проблемы и обрек на их разрешение в острой схватке с Богом христиан? Отнюдь нет. Писатель вообще не переносил на русских антитеистов собственных экзистенциальных забот, но в профетическом озарении сумел провидеть дальнейшее развитие секуляризованного эсхатологизма в России. Создавая своего Кириллова, Достоевский не знал еще учения Николая Федорова (1829–1903), который в конце 1870-х выдвинул прометеевский проект воскрешения умерших отцов. Таким виделся научно-технический прогресс, который позволит «достигнуть через всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира, так чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, то есть сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»[8].

Прозорливость Достоевского, однако, проявляется прежде всего в предугаданном им через образ Кириллова развитии марксизма и квазимарксизма в России. Александр Солженицын сказал в 1993 году в Лихтенштейне, что главные беды современности проистекают из взгляда, утверждающего, что смерть индивидуума — это финал всего космоса. «Après moi le déluge!» («После меня хоть потоп!») — как говорит один из героев «Идиота», смертельно больной Ипполит Терентьев[9]. Корни этого этического эгоизма кроются, как полагал Солженицын, в Просвещении и марксизме[10]. Такой тезис писателя наверняка вызвал бы неприятие многих ортодоксальных марксистов, например Георгия Плеханова, который смерть отдельного человека считал естественным явлением, даже органичным обогащением космоса[11]. И все же Солженицын был прав, хотя не стал логически

---

[8] Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Н.Ф. Федорова / Под ред. В.А. Кожевникова, Н.П. Петерсона. Т. 1. Верный: Типография Семиреченского областного правления, 1906. Репринт: Lausanne: L'Age D'Homme, 1985. С. 442.

[9] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 8: Идиот. С. 321.

[10] *Солженицын А.* На пороге нового тысячелетия: политика, нравственность, прогресс // Русская мысль. Париж. 1993. № 3997. С. 16–17.

[11] *Плеханов Г.В.* Избр. философские произведения: В 5 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956–1958. Т. 3. С. 376. Ср.: *Baron S.H.* Plekhanov. The Father of Russian Marxism. Stanford: Stanford University Press, 1963. P. 376. Ср.: *Przebinda G.* Marksizm jako ukoronowanie immanencji (Gieorgij

обосновать свой тезис. Интуиция смерти как неустранимого элемента физического космоса является ядром классического марксизма. Солженицын считает, что истинным выражением этой идеологии была практика российского большевизма — как в ленинском, так и в сталинском его изводе. И абсолютно прав писатель в вопросе большевистского понимания индивидуальной смерти. Еще в раннем СССР существовало убеждение, стойкое в некоторых кругах и по сей день, что смерть будет существовать лишь до тех пор, пока ее не устранит наука. «Пусть всегда будет солнце, пусть всегда буду я…»

Великая цель Кириллова — достичь личного бессмертия — была и целью самого Достоевского, как минимум, с периода каторги в Омске и ссылки в Семипалатинск (1850–1859). Еще пребывая в крепости в Тобольске, в январе 1850 года, писатель получил из рук жены декабриста Натальи Фонвизиной Евангелие, которое затем набожно хранил всю жизнь. Сразу же после каторги он написал письмо дарительнице, которое представляется одним из важнейших источников для понимания его тогдашнего мировоззрения:

> Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как «трава иссохшая»[12], веры, и находишь ее, собственно, потому, что в несчастье яснеет истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной[13].

Таким образом, скептицизм Кириллова прежде всего по отношению к вере в личное воскресение Христа был отчасти и скептицизмом

Plechanow) // Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1988. S. 376.

[12] Ср.: Пс. 102 (101): 5 12; Ис. 42: 15.

[13] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 28. Кн. 1: Письма 1832–1859. С. 176.

самого Достоевского. Открытая Бахтиным полифония (многоголосье) его романов обнаруживала свои глубинные истоки в коренном мировоззренческом конфликте самого писателя, который метался между надеждой на жизнь вечную и мрачным скептицизмом. Что бы это могло означать? Отбросим сразу два толкования, которые представляются едва ли не самоочевидными. Первое состоит в том, что Христос Достоевского был не всемирным, но исключительно «русским Христом». Однако и письмо Фонвизиной было написано более чем за двадцать лет до «Дневника писателя», и Достоевский был далек тогда от своего более позднего национализма. Второе же толкование исходит из допущения, что под словом истина Достоевский мог подразумевать атеистически-рационалистическую истину людей 40-х годов. Будь это так, никакой существенной проблемы для Достоевского здесь не было бы, поскольку, когда он писал свое письмо, у него уже не было сомнений, на стороне какой «истины» он находится. Откуда все-таки проистекает этот конфликт и почему Достоевский предпочитает остаться со Христом, нежели с истиной (в прямом ее значении)? Ответ на этот вопрос как раз и дает образ Кириллова. Истина в понимании Достоевского состоит исключительно в личном воскресении Христа, что, по мнению писателя, не обладает никакой достоверностью в рамках скептического человеческого ratio. В записных книжках Достоевского 1860–1862 гг. можно найти следующее откровение:

> Чудо воскресения нам сделано нарочно для того, чтоб оно впоследствии соблазняло, но верить должно, так как этот соблазн (перестанешь верить) и будет мерою веры[14].

Из этого следует, как заметил в связи с творчеством Достоевского Чеслав Милош, что на земле уже давно невозможна детская вера, поскольку искреннее верование в жизнь вопреки «огню сомнения» требует героизма[15]. Коль скоро сам основатель христианства своей точки зрения людям не навязывал, то Достоевский — вопреки тому, на что обрек Кириллова, — предпочитал отказаться от истины в тот момент, когда в его сознании она оказывалась внеположной Христу. Иными словами, если бы Иисус не воскрес, то самостоятельный поиск человеком пути спасения стал бы, как интуитивно догадывается писатель, причиной еще больших несчастий, чем отказ от воскресения[16]. При этом в мире Достоевского выразительно различаются

---

[14] Там же. Т. 20: Статьи и заметки 1862–1865. С. 152.

[15] *Miłosz Cz.* Ziemia Ulro. Kraków: Znak, 1994. S. 72.

[16] Писатель, который пронзительно жаждал личного бессмертия, переживал вместе с тем минуты тяжких сомнений — например, когда созерцал в Базеле

гипотетически возможный «рай Христов» и внеисторический «рай Бога Отца»[17]. Рай Христов в форме всеобщего братства на земле, писатель противопоставлял разумному эгоизму просветителей, способному, как полагал Достоевский, привести только к земному «царству Ваала». Однако рай Христа — названный в «Дневнике писателя» 1881 года «нашим русским социализмом» и «всесветным единением во имя Христово»[18] — был для писателя лишь венцом земной жизни человека, то есть необходимым переходом ко внеисторическому существованию:

> Но достигать такой великой цели («рая Христова». — *Г.П.*), по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь. <…> Антихристы ошибаются, опровергая христианство следующим главным пунктом опровержения: 1) «Отчего же христианство не царит на земле, если оно истинно; отчего же человек до сих пор страдает, а не делается братом друг другу?» Да очень понятно почему: потому что это идеал будущей, окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает, и 2) Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, «времени больше не будет»[19].

Достоевский добавлял еще, что внеисторический Бог (и речь здесь шла не о Христе, а именно о Боге Отце) — «это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе». Человек же «идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию»[20]. На языке Достоевского это означало «рай Христов» как преддверие «будущей райской жизни». Но писатель часто задавал себе вопрос, может ли человек, находящийся по эту

картину Гольбейна-младшего «Мертвый Христос» и говорил, «что от такой картины вера может пропасть» (*Гроссман Л. П.* Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М.; Пг.: Госиздат, 1922. С. 59).

[17] Иного мнения придерживается Милош: «Достоевский был, я бы сказал, лишен Бога Отца, и единственной его надеждой было держаться Христа» (*Miłosz Cz.* Ziemia Ulro. S. 69).

[18] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 23. С. 19.

[19] Там же. Т. 20. С. 173–174.

[20] Там же. С. 174.

сторону вечности, иметь хотя бы приблизительное представление о «рае вневременном». В «Преступлении и наказании» Свидригайлов высказывает опасение, что вечность, которая всем кажется «великой идеей», неподвластной человеческому разуму («что-то огромное, огромное!»), может на деле оказаться тесной «одной комнаткой» или чем-то вроде «деревенской бани, закоптелой», со страшными пауками по грязным углам[21]. Совершенно иначе представляет себе рай князь Мышкин из «Идиота», уверенный, что его болезнь (эпилепсия) — точнее, не сама болезнь, а короткий миг перед приступом, так называемая аура, и первая секунда приступа — переносит человека в вечность, а ощущение жизни и самосознание в такие моменты десятикратно острее. В здравом рассудке Мышкин часто считает, что эти проблески высшего сознания являются результатом болезни. Поэтому они не могут возвращаться после контакта с «высшим бытием», но, напротив, делают человека «низшим созданием». Однако герой «Идиота» силой сердца отбрасывал этот рационалистический скептицизм и человеческое здравомыслие:

> Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни?[22]

«Вечная секунда», или начало эпилепсии, становилась, в понимании князя, воплощением апокалиптического «времени больше не будет». Это, как написал Достоевский, «та же самая секунда, в которую не успел пролиться опрокинувшийся кувшин эпилептика Магомета, успевшего, однако, в ту же самую секунду обозреть все жилища аллаховы»[23]. Сохранилось воспоминание современницы Достоевского, которое также подтверждает, что писатель трактовал эпилепсию как «священную болезнь». После восклицания «Есть Бог, есть!» Достоевский добавляет:

> Вы все, здоровые люди, и не подозреваете, что такое счастье, то счастье, которое испытываем мы, эпилептики, на секунду перед припадком. Магомет уверяет в своем Коране, что видел рай и был в нем. Все умные дураки убеждены, что он просто лгун и обманщик. Ан нет! Он не лжет! Он действительно был в раю в припадке падучей, которою страдал, как

[21] Там же. Т. 6: Преступление и наказание. С. 221.
[22] Там же. Т. 8. С. 188.
[23] Там же. С. 189.

и я. Не знаю, длится ли это блаженство секунды, или часы, или месяцы, но верьте слову, все радости, которые может дать жизнь, не взял бы за него![24]

Сходным образом и Кириллов в «Бесах» описывал Ивану Шатову свое эсхатологическое напряжение:

Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически[25].

В ответ же услышал: «Берегитесь, Кириллов, падучая!»[26] Естественно, не любая болезнь и не любая эпилепсия были в глазах Достоевского взглядом в вечность. Ведь падучей болезнью страдал и Смердяков (в романе «Братья Карамазовы»), но для него она играла лишь роль алиби при обвинении в отцеубийстве. Сильным интуитивным ощущением «метафизического рая», утраченным сразу же после отказа от веры в бессмертие души, обладал и Иван Карамазов. Проблема теодицеи — одна из центральных в мировоззрении и Ивана, и самого Достоевского, который, как и его герой, чрезвычайно остро ощущал проблему зла в мире и прекрасно знал, что в сердце «широкого человека» борются между собою два идеала красоты — идеал Мадонны и идеал содомский:

Красота! Перенести я притом не могу, что иной высший даже сердцем и с умом высоким человек начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, что уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. <…> Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей. <…> Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей[27].

В 1877 году в своем «Mémento. На всю жизнь» Достоевский поместил замечание, что планирует написать «Русского Кандида». Частью нереализованного замысла стал именно литературный

---

[24] *Ковалевская С.В.* Из «Воспоминаний детства» // Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1–2. М.: Художественная литература, 1964. Т. 1. С. 347.
[25] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 10. С. 450.
[26] Там же. С. 451.
[27] Там же. Т. 14: Братья Карамазовы. Книги I—X. С. 100.

образ Ивана Карамазова. Как русский Кандид, он бунтовал против оптимистической теистической гармонии Лейбница, дополняя иронию вольтеровского «Лиссабонского землетрясения» своей мрачной поэмой «Великий Инквизитор». Чтобы в полной мере понять это произведение, необходимо предпринять попытку вписать «Великого Инквизитора» в драматическую эволюцию мировоззрения самого Ивана. Такой подход позволит более полно оценить полифонический характер романа Достоевского, обусловленный прежде всего внутренней логикой всех присутствующих в романе идеологий, даже антитеистической. Великий Инквизитор хотел, обеспечив людей хлебом, сохранить в них при помощи трех сил — «чуда, тайны и авторитета»[28] — веру в трансцендентность и личное бессмертие:

> Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастия будем манить их наградой небесною и вечною[29].

Эта цитата приводит нас к сути прометеевской миссии Великого Инквизитора, которая, с точки зрения ее внутренней логики, состоит в обеспечении счастья людскому стаду в мире смерти. Однако этого счастья Великий Инквизитор жаждал не для себя, ибо мир без Бога для него лишен всякой радости, а каждая личность обречена в итоге на гибель:

> Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла[30].

Таков, вопреки оптимистическому мировоззрению тогдашних социалистов, последний рациональный вывод Ивана. Этот исход должен был одновременно стать воплощением великой мечты и устремлений всех предшествующих атеистических героев «Пятикнижия Достоевского». Но Иван высказывает еще и такое удивительное суждение:

> Ибо если бы и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они[31].

А для кого же это «сослагательное» нечто? Ответ несложен: именно для той горстки, которая сумела здесь, на земле, взять в свои руки

[28] Там же. С. 232.
[29] Там же. С. 236.
[30] Там же.
[31] Там же.

судьбы всего космоса. Вот та великая цель, для которой стоило бы пожертвовать «сотней миллионов голов» — чужих голов, разумеется. Вот способ найти ген бессмертия для горстки героев-жрецов.

* * *

Единственным противоядием от подобных нелепостей в мире Достоевского служила вера в вечное бессмертие. Эта вера с трудом проникала в сознание «положительных» героев, колеблющихся между христианством и атеизмом. Наиболее характерна в этом отношении фигура одухотворенного Алеши, который мог легко перейти на позиции Ивана, как, впрочем, и последний потенциально был способен признать правоту своего младшего верующего брата, о котором Достоевский замечает:

> Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же, естественно, сказал себе: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю». Точно так же, если б он порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и в социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю)[32].

Итак, Достоевский упрекает социалистов не за утопизм, то есть мечту о рае на земле, но вменяет им в вину низведение рая на землю, то есть «приземление» горнего идеала, а соответственно, и ограничение человека лишь эмпирическим масштабом. Но и был ли сам великий Федор Достоевский свободен от подобных искушений?

Когда в «Бесах» Шатов оглашал идеологию, которая в XX веке привела к кровавым национализмам: «Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. <…> У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро», то услышал из уст нигилиста Ставрогина, что такой взгляд низводит Бога до «простого атрибута народности»[33]. Распространено суждение, что в этом споре Достоевский принимает сторону Шатова, доказательством чему могут служить некоторые фрагменты «Дневника писателя». Однако Владимир Соловьев, хотя и замечал, что Достоевский при обсуждении национального вопроса становился «выразителем

---

[32] Там же. С. 25.
[33] Там же. Т. 10. С. 199.

самого элементарного шовинизма»[34], утверждал вместе с тем, что образ Шатова по самому замыслу был критикой национализма:

> Уже в «Бесах» есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности[35].

Не все, однако, готовы были согласиться с точкой зрения Соловьева. Многие критики, повторим, отождествляли героя с автором. «Национализация» христианства Шатовым-Достоевским уже в 1873 году вызвала справедливую отповедь со стороны атеиста и народника Николая Михайловского, который в отношении тезиса, что «каждый народ должен иметь своего Бога», заявлял:

> Сказать, что русский народ есть единственный народ-«богоносец» <…> значит «дерзать» еще не меньше, чем дерзал Лямшин или Петр Верховенский, пуская мышь в киоту, и чем вообще дерзают герои «Бесов». Границы добра и зла забыты здесь не меньше, чем у Ставрогина, Шигалева, Верховенских. И как они, г. Достоевский — Шатов — грешник не раскаянный, гордящийся своим грехом и не помышляющий об искуплении[36].

Квазиправославный национализм стал позже объектом жестокой критики тех русских мыслителей, которым был близок «христоцентризм» Достоевского, но которые не могли согласиться со скандальной шовинизацией христианства автора «Дневника писателя». Обратимся вновь к Владимиру Соловьеву, который в 1881 году писал:

> Мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против «жидов», поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий[37].

В 1914 году Сергей Булгаков тоже весьма критически вспоминает идеологию Шатова, считая ее отражением взглядов самого Достоевского. Бог в трактовке Шатова становился атрибутом «народности»,

---

[34] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. С. 414. Статья «Из вопросов культуры».

[35] Там же. Т. 3 (1877–1884). С. 197. Статья «Три речи в память Достоевского. Первая речь».

[36] *Михайловский Н.К.* Литературная критика и воспоминания. М.: Искусство, 1995. С. 78.

[37] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 5 (1883–1892). С. 420. Статья: «Русский национальный идеал».

и такому роду религии Булгаков дал определение «ветхозаветной или даже политеистической точки зрения, допускающей множество равноправных, борющихся между собою национальных богов»:

> Шатов поистине оказывается идеологическим предшественником того болезненного течения в русской жизни, в котором национализм становится выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Этот уклон был и в Достоевском, который знал его в себе и художественно объективировал в образе Шатова этот соблазн беса национализма, прикрывающегося религиозным облачением[38].

Николай Бердяев в начале 1920-х годов написал, что Достоевский в образе Шатова раскрыл существенную часть собственной души. Потрясающий диалог Ставрогина и Шатова, в котором последний свою будущую веру в Бога хотел опереть на уже актуализированную веру в Россию и русский народ, в глазах Бердяева выступал «изобличением лжи религиозного народничества, религиозного идолопоклонства, изобличением опасности народнического мессианского сознания»[39].

В этом и состоит главный, не разгаданный по сей день парадокс Достоевского, величие и вместе с тем слабость писателя и мыслителя. С одной стороны, он сумел проницательно показать квазирелигиозную компоненту русского атеизма, из которой произросли великие трагедии человечества в XX веке, а с другой — любой либерал и атеист может заявить сегодня, что если христианство, переданное в «Дневнике писателя» во всей своей неприглядности, — это истинное христианство, то, пожалуй, лучше пройти катехизацию у постмодернистов.

---

[38] *Булгаков С.* Тихие думы. Из статей 1911–15 гг. Paris: YMCA-Press, 1976. С. 23. Статья: «Русская трагедия».

[39] *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 1–2 / Сост., вступ. ст. и примеч. В.В. Емельянова, А.И. Новикова. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. Ч. 1. С. 122.

2. «ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР» ДОСТОЕВСКОГО: «ЛЕГЕНДА» ИЛИ «ПОЭМА»?

Дети неверия и скептицизма

Один из наиболее существенных для понимания миросозерцания Достоевского фрагментов романа «Братья Карамазовы», называемый литературоведами «Легенда о Великом Инквизиторе», в самом произведении назван просто «Великий инквизитор». Однако непосредственно предваряющие фрагмент слова Ивана Карамазова, выступающего в романе автором этого вставного произведения, звучат следующим образом:

> Поэма моя называется «Великий инквизитор», вещь нелепая, но мне хочется ее тебе сообщить[1].

Иван обращается к Алеше, своему младшему брату, и в ответ на прозвучавший чуть ранее вопрос, не он ли «написал» поэму, Алеша слышит:

> О нет, не написал,— засмеялся Иван,— и никогда в жизни я не сочинил даже двух стихов. Но я поэму эту выдумал и запомнил. С жаром выдумал. Ты будешь первый мой читатель, то есть слушатель[2].

«С жаром выдумал», но с колебанием рассказал — подобная формула, наилучшим образом характеризующая неуверенность Ивана, встречается и в двух других фрагментах романа. Когда старец Зосима утверждал, что средний брат будет долго метаться между верой и неверием в бессмертие человеческой души[3], и когда Иван

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. I—X. С. 224.

[2] Там же.

[3] «Идея эта не решена в вашем сердце» (Там же. С. 65).

разговаривает с чертом, а в действительности с самим собой, со со своей темной стороной[4]. Этот диалог, по сути, является монологом, всего лишь фиктивным разговором двух частей души наиболее демонического героя романа. Он ничего не писал, потому что долгое время не был уверен в собственной правоте, только придумывал, создавал, экспериментировал с проклятыми русскими — и общечеловеческими — вопросами. Не была ли эта черта характера Ивана Карамазова присуща самому Достоевскому? Вопрос риторический. Во второй раз в этой книге я предлагаю вспомнить фрагмент из письма Наталье Фонвизиной, написанный на каторге в январе 1850 года:

> …скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как «трава иссохшая»[5], веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснеет истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором для меня все ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной[6].

В данном фрагменте заключено все позднейшее мировоззрение писателя. Во-первых, Достоевский показывает, что является человеком исключительно религиозным и не может остановиться в своих поисках на проектах перестройки общества, как делал это до 1849 года в кружке Петрашевского. Во-вторых, он демонстрирует, что его религиозность связана не столько с наукой, сколько с личностью Христа, действовавшего в духе морального самоограничения и умерения эгоизма, чтобы позднее воскреснуть для жизни в раю и тем самым указать трудный путь другим. В-третьих, однако, Достоевский был достойным сыном скептического XIX века, и поэтому в его мышлении легко узреть серьезный метафизический разлом. Скептицизм Кириллова и Ставрогина из «Бесов» в значительной

---

[4] Там же. Т. 15: Братья Карамазовы. Кн. XI—XII. Эпилог. Рукописные редакции. Ленинград, 1976. С. 69–85.

[5] Ср.: Пс. 102 (101): 5 (2); Ис. 42: 15.

[6] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 28. Кн. 1: Письма 1832–1859. С. 176.

мере отражал взгляды самого Достоевского. Не случайно в «Бесах» появляется намек, что процитированная выше мысль Достоевского об отношении Христа к правде была высказана когда-то и молодым, еще верующим Ставрогиным[7].

«Великого инквизитора» нередко интерпретируют вне контекста романа, и тогда вполне логично воспринимать этот фрагмент как предостережение великого писателя от подчинения духовной и общественной жизни воле людей, «знающих лучше». Но этого не хватает для понимания «Великого инквизитора» в контексте более крупного фабульного произведения. Прежде всего, необходимо понять мировоззрение каждого героя Достоевского как бы изнутри, в случае «Великого инквизитора» — принять точку зрения самого Ивана Карамазова, поскольку в произведениях Достоевского богоборцы также по-своему правы. Здесь кроются корни огромного влияния и силы убеждения так называемых отрицательных персонажей — Родиона Раскольникова из «Преступления и наказания», Алексея Кириллова из «Бесов», Ивана Карамазова. Сам Достоевский страстно жаждал бессмертия души, но вместе с тем трагически переживал минуты сомнения в возможности загробной жизни. Например, будучи в Базеле и рассматривая картину кисти Гольбейна-младшего «Мертвый Христос», он заметил, «что от такой картины вера может пропасть». Об этом высказывании писателя свидетельствует Анна Григорьевна Достоевская в «Дневнике 1867 года» и в «Примечаниях к роману “Идиот”»[8]. В своих «Воспоминаниях» она описывает этот эпизод более детально:

---

[7] Шатов обращается здесь к Ставрогину, напоминая ему об его идеях молодости (тождественных, добавим, высказываниям позднего Достоевского из «Дневника писателя»): «Но вы еще дальше шли: вы веровали, что римский католицизм уже не есть христианство; вы утверждали, что Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение, и что, возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и тем погубило весь западный мир. Вы именно указывали, что если мучается Франция, то единственно по вине католичества, ибо отвергла смрадного бога римского, а нового не сыскала. Вот что вы тогда могли говорить! Я помню наши разговоры. — Если б я веровал, то, без сомнения, повторил бы это и теперь; я не лгал, говоря как верующий, — очень серьезно произнес Николай Всеволодович. — Но уверяю вас, что на меня производит слишком неприятное впечатление это повторение прошлых мыслей моих. Не можете ли вы перестать? — Если бы веровали? — вскричал Шатов, не обратив ни малейшего внимания на просьбу. — Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной? Говорили вы это? Говорили?» (*Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 10: Бесы. С. 197–198).

[8] Цит. по: *Гроссман Л.П.* Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М.; Пг.: Госиздат, 1922. С. 59.

[В 1867] по дороге в Женеву мы остановились на сутки в Базеле, с целью в тамошнем музее посмотреть картину, о которой муж от кого-то слышал. Эта картина, принадлежавшая кисти Ганса Гольбейна (Hans Holbein), изображает Христа, вынесшего нечеловеческие истязания, уже снятого со креста и предавшегося тлению. Вспухшее лицо его покрыто кровавыми ранами, и вид его ужасен. Картина произвела на Федора Михайловича подавляющее впечатление, и он остановился перед нею как бы пораженный. (Впечатление от этой картины отразилось в романе «Идиот».) <...> уходя из музея, настоял на том, чтобы еще раз зайти посмотреть столь поразившую его картину[9].

Pro et contra Василия Розанова

Ответственность за то, что фрагмент «Великий инквизитор» до сих пор называют «Легендой о Великом инквизиторе», несомненно лежит на Василие Розанове, поскольку именно он в 1891 году, через десять лет после смерти писателя, опубликовал на страницах журнала «Русский вестник» мировоззренческий трактат под названием «Легенда о великом инквизиторе Достоевского. Опыт критического комментария». Розанов справедливо подчеркивал, что центральным персонажем романа «Братья Карамазовы» является Иван, а не Алеша, который должен был стать главной фигурой лишь во второй части произведения, которая так и не была создана:

Таким образом, «Братья Карамазовы» есть действительно еще не роман, в нем даже не началось действие: это только пролог к нему, без которого «последующее было бы непонятно». Но, судя по прологу, целое должно было стать таким мощным произведением, которому подобное трудно назвать во всемирной литературе: только Достоевский, способный совмещать в себе «обе бездны — бездну вверху и бездну внизу», мог написать не смешную пародию, но действительную и серьезную трагедию этой борьбы, которая уже тысячелетия раздирает человеческую душу, — борьбы между отрицанием жизни и ее утверждением, между растлением человеческой совести и ее просветлением. Он только, переживший эту борьбу и в чистом энтузиазме, с которым создавал «Бедных людей», и в шумном кружке Петрашевского, и в дебрях Сибири, среди каторжников, и в долгом уединении в Европе, мог сказать нам одинаково сильно и «pro» и «contra»; без лицемерия «pro» и без суетного тщеславия «contra»[10].

---

[9] *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Художественная литература, 1981. С. 174–175.

[10] *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. М.: Искусство, 1990. С. 46.

Однако Розанов, сумевший так вдумчиво описать мировоззренческую основу полифонии Достоевского (за и против — в равной степени драматические моменты отношения человека к Богу, миру и истории), в своем труде об авторе «Братьев Карамазовых» упустил весьма существенный факт: многие адепты атеистических идей (contra) в произведениях Достоевского выступали за жизнь, за возрожденную совесть, за порядок мира. Иван отрицает неправильно устроенный мир, в котором льются детские слезы, но делает это, по собственному определению, во имя «смысла жизни». То есть он хотел бы устроить погрязший во зле мир так, чтобы в нем не страдали невинные дети.

Розанов всерьез воспринял утверждение самого Достоевского, что занимающее почти тысячу страниц повествование о семье Карамазовых — «почти даже и не роман, а лишь один момент из первой юности моего героя»[11], то есть, безусловно, Алеши. Большинство читателей знает «Великого инквизитора» — апогей антитеистического миропонимания Ивана, и только специалисты помнят о главе «Кана Галилейская», являющейся кульминационным моментом становления религиозного миросозерцания Алеши. Это, может быть, происходит потому, что моменты религиозного обращения, мистического экстаза, «соприкосновения мирам иным» не поддаются ни дискурсивному, ни фабульному описанию и не могут быть поняты эвклидовым разумом, но лишь прочувствованы сердцем, что и продемонстрировал Алеша:

> Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною… Алеша стоял, смотрел, и вдруг, как подкошенный, повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и исступленно клялся любить ее, любить вовеки веков. «Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои…» прозвенело в душе его. О чем плакал он? О он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился исступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам

[11] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 14: Братья Карамазовы. Книги I—X. С. 6.

> иным». Простить хотелось ему всех и за всё, и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а «за меня и другие просят», прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и навеки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом, и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», говорил он потом с твердою верой в слова свои… Через три дня он вышел из монастыря, что согласовалось и со словом покойного старца его, повелевшего ему «пребывать в миру»[12].

В этом описании мистического экстаза Алеши есть все, о чем мечтал сам Достоевский: францисканское чувство единения с космосом и природой, интуиция «лестницы Иакова», соединяющей небо с землей, индивидуальное смирение, отрицание греховности создания, могущего быть смягченным общей молитвой и принятием на себя ноши за других, и в конце концов — идея о практически-преобразовывающем предназначении хорошей идеи. Таков ответ Алеши Ивану. Так ли драматично его звучание в романе, как звучание фрагмента «Великий инквизитор»? Кто-то может сказать, что это зависит от отношения и взглядов читателя, то есть от того, кого в нем больше — Алеши или Ивана. Подобная ситуация и с «Преступлением и наказанием». Некоторые склонны оспаривать ценность эпилог с обращением Раскольникова, утверждая, что произведение куда более убедительно в тех фрагментах, где Раскольников выступает преступником и борцом за всеобщее счастье в одном лице.

Алеша так же, несмотря ни на что, не мог дать достойный отпор идеям Ивана, более того, в разговоре с братом на миг подчинился логике его пугающей аргументации. Следует отметить существенное отличие публицистики Достоевского, его «Дневника писателя», где мысли выражаются открыто и всегда однозначно, от художественного «Пятикнижия Достоевского»[13], где носителями многих авторских черт являются и отрицательные герои. Упоминавшийся ранее Розанов полемизирует с Достоевским о понимании последним идеи первородного греха. Как известно, Иван Карамазов является противником тезиса о лежащем на всех людях бремени первородного греха. Восставая против зла в истории, он не мог вынести слез

---

[12] Там же. С. 328.

[13] Это романы «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы».

невинных детей и отрицал теологический постулат, утверждающий, будто бы на этих «деточках» лежит печать первородного греха:

> …о больших я и потому еще говорить не буду, что, кроме того что они отвратительны и любви не заслуживают, у них есть и возмездие: они съели яблоко и познали добро и зло и стали «яко бози». Продолжают и теперь есть его. Но деточки ничего не съели и пока еще ни в чем невиновны. Если они на земле тоже ужасно страдают, то уж конечно за отцов своих, наказаны за отцов своих, съевших яблоко, — но ведь это рассуждение из другого мира, сердцу же человеческому здесь на земле непонятное. Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному![14]

Однако вернемся к Розанову. В своем труде о Достоевском он полемизирует и с Иваном, и с самим писателем о страданиях детей. Для Розанова эти страдания были чем-то совершенно очевидным, чем-то вроде и возмездия, и очищения:

> Таким образом, беспорочность детей и следовательно, невиновность их есть явление только кажущееся: в них уже скрыта *порочность отцов их* и с нею — их *виновность;* она только не проявляется, не выказывается в каких-нибудь разрушительных актах, то есть не ведет за собою новой вины: но *старая вина,* насколько она не получила возмездия, *в них уже есть.* Это возмездие они и получают в своем страдании. Проступок, совершенный отцом, может быть настолько тяжел, что и не может быть возмещен на нем, ни даже посредством его смерти: он растлил, положим, ребенка, развратил существо чистое, которое к нему доверчиво приблизилось. Может ли за это преступление ответить он существом своим? Нет, и преступление его остается скрытым, ненаказанным. Но вот проходят поколения, и возмездие является — в страдании, которое, по-видимому, непонятно и нарушает законы правды. В действительности же оно восполняет ее. Одно очень глубокое явление в духовной жизни человека получает здесь свое объяснение: это — *очищающее значение всякого страдания*[15].

Достоевский думал, что страдания детей есть нечто абсолютное и в этом пункте взгляды героя романа и автора совпадали. Герой романа уверен, что «дети, пока дети, до семи лет, например, страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой». Люди становятся плохими, проживая свои жизни, а не приходят в этот мир, обремененные какой-либо «предвечной

[14] Там же. С. 216.
[15] *Розанов В.В.* Указ. соч. С. 115–116.

виной». Они другие, добрые, где-то до семилетнего возраста, и лишь потом, после множества контактов с другими людьми, в их душах поселяется зло. Здесь Достоевский вкладывает в уста герою собственную мысль, хотя он сам считал, что человек является «невинным ребенком» до двадцати лет. Это свое убеждение писатель выразил уже в «Подростке»[16], а его источником мог послужить Ветхий Завет. В четвертой и пятой книгах Пятикнижия Моисеева несколько раз упоминается, что двадцать лет — это граница, отделяющая детство от зрелости. В Книге чисел (32:10–11) рассказывается, как Яхве покарал свой народ за то, что во время скитания по пустыне тот подверг сомнению возможность обретения Земли обетованной: «И воспылал в тот день гнев Господа, и поклялся Он, говоря: люди сии, вышедшие из Египта, от двадцати лет и выше не увидят земли, о которой Я клялся Аврааму, Исааку и Иакову, потому что они не повиновались Мне». Второзаконие (1:39) прибавляет к этому: «Дети ваши, о которых вы говорили, что они достанутся в добычу [врагам], и сыновья ваши, которые не знают ныне ни добра ни зла, они войдут туда, им дам ее, и они овладеют ею. А вы обратитесь и отправьтесь в пустыню по дороге к Чермному морю».

Нет большего преступления в «Пятикнижии Достоевского», чем обида или унижение ребенка. Именно поэтому Ставрогин будет осужден прежде всего за то, что издевался над невинностью маленькой Матреши, равно как и не будет прощен старый Федор Карамазов, отрекшийся от сыновей. Иван Карамазов строил свой бунт против Создателя на близком самому писателю евангелическом принципе: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 40).

Если Бога нет...

Розанов чересчур упрощал, утверждая, будто бы «Великий инквизитор» настолько слабо связан с фабулой романа, что его можно воспринимать как отдельное произведение. Тем не менее подобная интерпретация востребована до сих пор. В феврале 1878 года, когда Достоевский был целиком поглощен замыслом романа «Братья Карамазовы», он направил письмо читателю Николаю Озмидову:

> Теперь представьте себе, что нет Бога и нет бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем?

[16] Главный герой романа говорит: «Да, я — жалкий подросток и сам не знаю поминутно, что зло, что добро. Покажи вы мне тогда хоть капельку дороги, и я бы догадался и тотчас вскочил на правый путь» (*Достоевский Ф.М.* Указ. соч. С. 217).

> <…> А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать, или почему, если уж не резать, так прямо не жить на счет других, в одну свою утробу? Ведь я умру, и все умрет, ничего не будет![17].

Писатель хочет убедить своего оппонента, ссылаясь при этом на письма апостола Павла, где «очень много говорится о вере», что эта вера в воскресение души является фундаментом любой морали — как индивидуальной, так и общественной. А «если Христос не воскрес», то не только «тщетна наша вера», но и «все позволено». Собственно, это убеждение явилось основой идеологии самого Ивана Карамазова еще до того, как он сконструировал свою написанную кровью «поэму», а не простодушную «легенду» о Великом инквизиторе.

Ключевое значение для понимания главного послания романа имеет фрагмент его первой части под названием «Неуместное собрание». Действие происходит в монастыре. В присутствии Ивана Карамазова и старца Зосимы кто-то рассказывает, как первый «не далее как дней пять тому назад, в одном здешнем, по преимуществу в дамском обществе, торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество — не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие». В продолжение разговора с дамами Иван озвучивает мысль, являющуюся, вопреки расхожему мнению, предпоследним, а не последним этапом развития его понимания мира (этот последний этап будет представлен в «поэме» «Великий инквизитор»):

> Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало: он закончил утверждением, что для каждого частного лица, например как бы мы теперь, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении[18].

---

[17] Там же. Т. 30. Кн.1: Письма 1878–1881. С. 10.

[18] Там же. Т. 14. С. 64–65.

Этот вывод ужасен, но, по крайней мере, он не является следствием «мерзости» Ивана (что было бы слишком уж тривиально), но обусловлен идеологией самого Достоевского:

> Неужели вы действительно такого убеждения о последствиях иссякновения у людей веры в бессмертие души их? — спросил вдруг старец Ивана Федоровича. — Да, я это утверждал. Нет добродетели, если нет бессмертия. — Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! — Почему несчастен? — улыбнулся Иван Федорович. — Потому что по всей вероятности не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе[19].

Или Иван уверует в бессмертие человека и вступит на путь старца Зосимы, или навсегда утратит эту веру, и тогда тогда отбросит также всякую нравственность.

О двух ранних «произведениях» Ивана

Часто забывают о том, что герой Ивана в романе «Братья Карамазовы» выступает автором не только «Великого инквизитора», но и еще двух важных трактатов, отражающих суть его взгляда на мир на ранних этапах идейной эволюции. Первый трактат появился, когда Иван еще мечтал о бессмертии души — о пребывании человека в *раю*.

В студенчестве — об этом вновь припоминает двойник-дьявол — Иван сочинил «Легенду о рае», описывавшую его понимание мира до окончательного бунта против Бога. Исследователи редко обращаются к этому сочинению Ивана Карамазова, поскольку идейно его заслоняет хронологически и идеологически более поздний фрагмент «Великий инквизитор». А ведь в «Легенде» рассказывается о неком мыслителе и философе, который «всё отвергал, законы, совесть, веру», а главное — будущую жизнь. Он считал, что после смерти все заканчивается, и человек навсегда пропадает во мраке космоса. Однако, когда философ умер, будущая жизнь предстала перед его удивленным взором, но не в качестве дара, а в качестве неисполнимого задания. Если бы узрев рай, он сразу же согласился с его существованием, то тотчас получил бы билет в вечное царствие. Но этот упрямый скептик «изумился и вознегодовал»: «Это, говорит, противоречит моим убеждениям». И именно за это, как следовало из «Легенды о рае», он был приговорен к тому, «чтобы прошел во мраке квадрилион километров (у нас ведь теперь на километры), и когда кончит этот квадрилион, то тогда ему отворят райские двери и всё простят...» Трагическую иронию этой сцены дополняет тот факт,

[19] Там же. С. 65.

что зрелый Иван давно позабыл о своей «Легенде», и только черт напоминает ему о ней. Именно дьявол продолжает рассказ: «…вот этот осужденный на квадрилион постоял, посмотрел и лег поперек дороги: “Не хочу идти, из принципа не пойду!” <…> Он пролежал почти тысячу лет, а потом встал и пошел». Так велико было желание увидеть рай. Насмешник дьявол продолжал:

> А только что ему отворили в рай, и он вступил, то, не пробыв еще двух секунд — и это по часам, по часам (хотя часы его, по-моему, давно должны были бы разложиться на составные элементы у него в кармане дорогой), — не пробыв двух секунд, воскликнул, что за эти две секунды не только квадрилион, но квадрилион квадрилионов пройти можно, да еще возвысив в квадрилионную степень![20]

На момент сочинения «Легенды о рае» Ивану Карамазову было семнадцать лет, а ко времени встречи с дьяволом герою исполнилось двадцать четыре, и он успел давно позабыть о своем произведении. «Легенде о рае», однако, суждено было сыграть важную роль в становлении идеологии Ивана. Некогда он тоже мечтал о вечной жизни, но в конце концов пришел к выводу, что бессмертие, якобы дарованное людям Богом, — всего лишь сказки и легенды для слабых духом простаков. Именно поэтому он создал очередной философский трактат — «Геологический переворот». Дьявол — собеседник Ивана — иронично назвал этот трактат «поэмкой». Отбросив веру в бессмертие, Иван безуспешно пытается спасти человека в царстве смерти:

> Раз человечество отречется поголовно от Бога (а я верю, что этот период, параллельно геологическим периодам, совершится), то само собою, без антропофагии, падет всё прежнее мировоззрение и главное, вся прежняя нравственность, и наступит всё новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни всё, что она может дать, но непременно для счастия и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как Бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько,

[20] Там же. Т. XV. С. 78–79.

> насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную[21].

Поэтому смертный человек, как следует из реконструированной речи Ивана, следующего логике Людвига Фейербаха, придумал себе идею о Боге и загробной жизни, тем самым принижая себя. Человечество должно отбросить иллюзии и вернуться к прежним ценностям, туда, где нет места для вымышленной слабым человеком трансценденции. Однако и сочинение Ивана «Геологический переворот» не стало окончательным этапом в его полном драматизма идейном развитии, поскольку и это произведение венчало утверждение, что в мире без бессмертия личности «все позволено»:

> Ввиду закоренелой глупости человеческой, это (то есть рай без Бога. — *Г.П.*) пожалуй еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему «всё позволено[22].

Однако Иван, взбунтовавшийся против Бога еще и потому, что видел слезы обиженных детей, до смерти испугался, когда его теоретическое «все позволено» было реализовано Смердяковым в низменном акте отцеубийства. Смердяков, возникший в романе в качестве темной части души Ивана, никогда не предполагал, что люди, наедине с собой и перед лицом смерти, будут стремиться помогать друг другу. Он безоговорочно принял тот факт, что в мире, подвластном смерти, можно безнаказанно убивать, не руководствуясь ничем иным, кроме собственной низменной выгоды. Но сам Иван, который не желал быть моральным чудовищем, утратившим веру в бессмертие души, не мог по-прежнему думать, что единственной целью людей будет теперь лишь взаимоуничтожение. Его «все позволено», поэтому, не было подстрекательством к отцеубийству, но указанием для небольшой горстки героев, как обустроить мир без Бога, в котором люди не пожирали бы друг друга. Все позитивное содержание миросозерцания героя, внутренняя логика романа и его неминуемый финал заключены в «Великом инквизиторе».

Эта поражающая воображение «поэма» не могла и не должна была называться «легендой», поскольку в таком случае годилась бы лишь для описания минувших — наивных с более поздней точки зрения — этапов формирования личности Ивана Карамазова. Но

---

[21] Там же. С. 83.
[22] Там же. С. 84.

сам Иван называет свое устное произведение «поэмой»[23], и именно она сыграла ключевую роль в рационализации его бунта против Бога. Добавим, что ни одна наивная легенда-апокриф (например, упоминавшаяся ранее «Легенда о рае»), ни даже написанная в духе Фейербаха поэмка «Геологический переворот», конечно, не могли сыграть такую роль. Переход Ивана от «Легенды о рае» к «Великому инквизитору» представлял собой переход от веры в неземной рай к убеждению в необходимости рационализации бунта против трансценденции при помощи старца-инквизитора и отражал огромную драму героя романа.

Фальсифицированное добро

«Великого инквизитора» следует рассматривать на трех уровнях интерпретации. Первый — это созданная самим Достоевским апология христианства как сферы свободы, а не единственно правильной идеологии, навязанной человеку при помощи чуда, таинства, авторитета. Именно на этой проблеме фокусируется большинство интерпретаций Достоевского. Второй уровень позволяет воспринимать «Великого инквизитора» как окончательное выражение протеста Ивана против Создателя. Здесь консервативный, верующий толкователь неоднократно объяснял герою Достоевского, что зло является только «недостатком добра», и существует некий высший план, предполагающий, что в будущем каждая детская слезинка будет осушена. Иван мог бы ответить, что это возможно лишь в «неземном раю», которого, в общем-то, нет, посему и сам обиженный ребенок, и обижающий его неизбежно исчезнут во мрачной бездне времени и Вселенной. Собственно, здесь и лежат корни «внутренней правоты» Ивана. На третьем уровне можно толковать эпическую поэму «Великий инквизитор» в терминах прометеевской попытки спасения человечества в царстве смерти. В глаза бросается следующее пророчество старца Инквизитора:

> И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастия будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то, уж конечно не для таких, как они[24].

---

[23] Там же. Т. 14. С. 224.
[24] Там же. С. 236.

Когда Алеша бросает в лицо Ивану, что его «Инквизитор не верует в Бога, вот и весь его секрет», Иван отвечает:

> Наконец-то ты догадался. И действительно так, действительно только в этом и весь секрет, но разве это не страдание, хотя бы для такого, как он, человека, который всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне и не излечился от любви к человечеству? На закате дней своих он убеждается ясно, что лишь советы великого страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков, «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку». И вот, убедясь в этом, он видит, что надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман, и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и при том обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того, чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми[25].

* * *

Таким образом, «Великий инквизитор» — это не «легенда», но прометеевская поэма, а в действительности — антипоэма, где зло прячется под маской добра. И именно фальсификация добра является исходной сутью рассказа о Великом инквизиторе. В «легенде» все было бы ясно с начала до конца, а здесь мы имеем дело с эсхатологической мистификацией, созданной, ко всему прочему, с благородными целями. В России к данной теме после Достоевского обратится Владимир Соловьев в «Краткой повести об антихристе» (1899–1900). Ее главный герой набрасывает «блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония»[26], будучи при этом — как Иван Карамазов — убежденным в искренности собственных намерений мошенником. Достаточно почитать Маркса и Плеханова, понаблюдать за политической практикой Ленина и других коммунистических деятелей XX века, мечтавших осчастливить человечество. Морально-гуманистический элемент играл в их теориях и практике огромную роль: Маркс не случайно писал о коммунизме как о воплощенном гуманизме, а в СССР власть безустанно говорила о «социалистическом гуманизме». Социализм стал притягательным для масс не только потому, что обещал людям хлеб и крышу над головой, но еще и потому, что должен был стать суррогатом этики и религии. Именно поэтому Иван как создатель

---

[25] Там же. С. 238.

[26] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. Т. 9: (1897–1900). Брюссель, 1966. С. 91.

антипоэмы «Великий инквизитор» неизбежно становится братом антихриста Соловьева и отцом Большого брата из романа Оруэлла, чье Министерство правды занималось ложью, Министерство мира — войной, а Министерство любви — подстрекательством к ненависти. Прав был Осип Мандельштам, когда зимой 1937/1938 годов говорил своей жене Надежде Яковлевне: «Я и не знал, что мы были в лапах у гуманистов»[27].

Нам, читателям Мандельштама и потомкам обманутых, не стоит пренебрежительно считать пророчество Достоевского простодушной легендой.

---

[27] *Мандельштам Н.* Воспоминания. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1970. С. 13. Гл. «Выемка».

3. МЫСЛЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА НА ПОРОГЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Столетие со дня смерти великого русского и европейского мыслителя Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) вызвало к жизни не столько вопрос о его роли в развитии философской мысли в России второй половины XIX столетия, сколько об актуальности его творческого наследия для нашей эпохи, а заодно и о судьбе человечества в наступившем третьем тысячелетии. Князь Евгений Трубецкой — друг и один из наиболее одаренных учеников Соловьева, автор первой солидной монографии, посвященной учителю, которая и сегодня, по прошествии почти ста лет с момента публикации, читается не только как книга о Соловьеве и мире его идей, но прежде всего как философский трактат о «предвечных вопросах»: «Како веруеши, али вовсе не веруеши»[1]. В начале своего *opus magnum* Трубецкой обращает внимание на один из основных «парадоксов Соловьева». Давно замечено, что этот русский мыслитель «напоминает классическое изображение философа, данное Платоном». Ссылаясь на соответствующие фрагменты из «Теэтета», «Горгия», «Государства», Трубецкой замечает, что такой «избранник мудрости не знает дороги на площадь, не ведает, где суд, совет или какое-либо другое место публичных собраний». Обитая в пространствах надземных, в «наших земных сумерках он подслеповат именно оттого, что он привык к яркому солнечному свету своей родины»[2].

Многочисленные подтверждения этой платоновской характеристике Трубецкой находит прежде всего в жизни Соловьева, в его житейской беспомощности, из-за которой философ нередко ставил

---

[1] Именно об этом говорит у Достоевского Иван Карамазов с братом Алешей, утверждая, что «вся молодая Россия только лишь о вековечных вопросах теперь и толкует» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. I—X. С. 212).

[2] *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Соловьева. Т. 1–2. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1995. Т. 1. С. 18–19.

себя в положение комическое, иногда небезопасное. Еще при жизни Соловьева темой постоянных пересудов, своего рода притчей во языцех стало его приключение во время путешествия в Сахару в ноябре 1875 года, о котором, кстати, участник событий со свойственной ему самоиронией лично свидетельствует в поэме «Три свидания». Когда он, следуя завету Подруги Вечной, «в один прекрасный день пошел как дядя Влас» в пустыню, то там «в цилиндре высочайшем и в пальто» был принят бедуинами за черта и «чуть не убит»[3]. Имеются и другие доказательства отрешенности Соловьева от прозы жизни, о чем пишут в своих работах знавшие его лично, например, В.Л. Величко[4] и С.М. Лукьянов[5]. Однако, как отмечает Трубецкой, характерные для Соловьева «близорукость относительно житейского»[6] и его «искание безусловного и безотносительного»[7] отнюдь не свидетельствуют о полном его тождестве с платоновским идеалом философа:

---

[3] «Бог весть куда, без денег, без припасов, // И я в один прекрасный день пошел, — // Как дядя Влас, что написал Некрасов. // (Ну, как-никак, а рифму я нашел.) // Смеялась, верно, ты, как средь пустыни // В цилиндре высочайшем и в пальто, // За черта принятый, в здоровом бедуине // Я дрожь испуга вызвал и за то // Чуть не убит, — как шумно, по-арабски // Совет держали шейхи двух родов, // Что делать им со мной, как после рабски // Скрутили руки и без лишних слов // Подальше отвели, преблагородно // Мне руки развязали — и ушли. // Смеюсь с тобой: богам и людям сродно // Смеяться бедам, раз они прошли» (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. Т. 12. Брюссель, 1970. С. 83–84).

[4] Этот автор рассказывает, как Соловьев во время одной из своих прогулок по Петербургу отдал нищим все деньги с кошельком, носовой платок и в прибавку ботинки: «К счастью, часов при себе не было, — добавил он мрачно. — Почему-же к счастью? Неужели и они достались бы нищим? — Нет это память отца. Я бы не отдал, а потом было бы как-то совестно» (*Величко В.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб.: Книжный магазин А.Ф. Цинзерлинга (бывший Мелье и К°), 1902. С. 148–149).

[5] С.М. Лукьянов приводит воспоминание архиепископа Николая (Зіорова) о пребывании В.С. Соловьева в Московской духовной академии в Сергиевом посаде осенью 1873 года: «…сутуловат; угрюмый, задумчивый, молчаливый. Помню, как он в первый раз пришел к нам в аудиторию на лекцию профессора Потапова по истории философии. В шубе, в теплых высоких сапогах, в бобровой шапке, с шарфом на шее (он, никому не кланяясь, прошел к окну и стал у окна… Побарабанил пальцами по стеклу, повернулся и ушел обратно… Профессор остановился в чтении лекции, мы все в изумлении — кто сей господин и что ему нужно?!» (*Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1–3. Пг.: Государственная типография, 1916–1921. Кн. 1. С. 326).

[6] *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 26.

[7] Там же. С. 35.

> Античный философ чувствует себя, как говорит Платон, «чуждым семенем», гостем в здешнем мире. <...> Для древнего философа земля остается навеки царством греха и беззакония; напротив, в Соловьеве поражет любовь к «земле владычице». Цель и конец его поэтического и философского вдохновения — не отрешение от земли, а окончательное примирение с нею через преображение земного и божественного[8].

Именно в этом последнем утверждении князя Трубецкого заключается истинный смысл миросозерцания и жизненного подвига Владимира Соловьева. В 1880 году в университетской лекции «Исторические дела философии» он сам напишет, что, хотя Платону удалось найти и определить сущность идеального бытия, которое «само по себе доброе, прекрасное и разумное», платоновская философия грешит неприемлемым для христианина дуализмом. «Идеальный космос», который составляет суть платонизма, «пребывает в невозмутимом покое вечности», будучи «равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений»:

> И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души[9].

Вправе ли, однако, философ-мудрец — вопрошает, разумеется, риторически, Соловьев — оставлять на произвол судьбы этот мир под солнцем, с его эмпирическими явлениями, историческим динамизмом, человеческими страстями, недугами и болезнями, даже самым великим злом — смертью? Философия для Соловьева, не устраняясь от теоретического умозрения, должна была быть прежде всего «учительницей жизни». Поэтому он мог сравнивать и даже оценивать с одной гуманистическо-христианской точки зрения индийские Упанишады, азиатский буддизм, науку греческих софистов, Сократа и Платона. На самом высоком уровне в этой «лестнице Соловьева» безусловно находится христианство, которое, оттолкнувшись от платонизма, смогло перейти из области мертвого созерцания в мир живых действий. В христианстве жизнь не примиряется с физической смертью, ум действует в согласии с волей, небо не забывает о земле:

> Эта двойственность, остающаяся непримиренной в платонизме, примиряется в христианстве в лице Христа, который не отрицает мир, как

---

[8] Там же. С. 20.

[9] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 2 (1873–1877). С. 408.

> Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность со своей истиной, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек одинаково причастный к небу и земле и примирящий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем[10].

Посвятив жизнь преображению «фактической действительности того мира» в «живое и деятельное царство Божие», Соловьев внес свою лепту в диалог христианства с культурой, веры с разумом. И отнюдь не случайно его имя появляется в опубликованной в конце XX столетия энциклике Иоанна Павла II «Вера и разум» (1998) наряду с фамилиями русских христианских мыслителей двух последних столетий: Петра Чаадаева, Павла Флоренского, Владимира Лосского — все они, как пишет происходящий из Польши папа римский, внесли существенный вклад со стороны христианского Востока в процесс взаимопонимания «веры» и «разума»[11]. Уже к двадцати

[10] Там же.

[11] «О плодотворной связи философии со словом Божиим свидетельствуют смелые поиски более близких к нам по времени мыслителей, среди которых я хотел бы упомянуть таких представителей западного мира, как Д.Г. Ньюмен, А. Росмини, Жак Маритен, Этьен Жильсон и Эдит Штейн, а из восточной культуры — ученых такого ранга, как В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, П.Я. Чаадаев, В.Н. Лосский. Разумеется, ссылаясь на этих авторов, наряду с которыми можно также упомянуть и других, я не собираюсь производить оценку их взглядов, а только представить их творчество как яркий пример философских размышлений определенного типа, которые обогатились благодаря взаимодействию с истинами веры» (*Иоанн Павел II (Войтыла Кароль).* Соч. Т. 1–2. М.: Изд-во францисканцев, 2003. Т 2: Энциклики. О святом Иоанне Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. С. 270). Как известно, заветная мечта Соловьева встретиться с папой Львом XIII не осуществилась. Знавший об этом Иоанн Павел II решил хотя бы частично «возместить упущенное» и 16 октября 1993 года — в пятнадцатую годовщину своего избрания на папский престол — пригласил в Ватикан современного русского писателя, мыслителя и борца за права человека А.И. Солженицына. Стоит добавить, что Иоанн Павел II читал многие произведения Соловьева в польских, французских и итальянских переводах. Он очень высоко оценивал заслуги русского мыслителя для развития христианской философии и экуменизма. Когда мне самому 29 июля 2000 года в Кастель-Гандольфо была дана возможность личного разговора с Иоанном Павлом II о творчестве некоторых представителей русской мысли последних двух столетий, понтифик несколько раз подчеркнул

годам Соловьев пришел к убеждению, что встреча христианской веры с просветительским опытом и разумом не только не ослабила религии, но, напротив, укрепила и даже обогатила ее. Выступая, с одной стороны, против автономии имманентных разума и опыта, с другой, он всегда будет отрицать «веру детскую, слепую, бессознательную»:

> Известны слова Бэкона, основателя положительной науки: немножко ума, немножко философии удаляют от Бога, побольше ума, побольше философии опять приводят к Нему. И хотя Бог один и тот же, но без сомнения та вера, к которой приводит много философии, есть уже не та, от которой удаляет немножко ума[12].

В 1891 году Соловьев напишет, что не только не противополагает гуманного просвещения религиозной вере, но считает, что подобное просвещение необходимо и полезно для самой веры. Опасаясь «сильной (или кажущейся сильной) веры при слабом просвещении», автор «Национального вопроса в России» утверждал, что

> *ближайшая* цель исторического процесса и нашей общественной деятельности есть полное развитие и распространение гуманной культуры, которая составляет необходимый элемент и самого христианства, как религии бого-*человеческой*[13].

Пытаясь «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания»[14], Владимир Соловьев успешно боролся с религиозными притязаниями русского атеизма и позитивизма второй половины XIX столетия и сумел преодолеть могущественных идолов (антигуманизм, национализм, иррационализм), которые царствовали в тогдашней русской «околохристианской мысли» и к сожалению, здравствуют и в наше время.

Озаглавив свой очерк «Мысль Владимира Соловьева на пороге третьего тысячелетия», я конечно, не претендовал на исчерпывающий

значение идей Соловьева. На следующий день во время молитвы Ангел Господень он назвал Соловьева «свидетелем веры» и «великолепным христианским мыслителем». Накануне сотой годовщины со дня смерти Соловьева, Папа говорил о «чрезвычайной мудрости» и «большой проницательности», с которой русский экуменист писал о драматических последствиях разделения христиан и проповедовал необходимость их единства (L'Osservatore Romano. Edizione quotidiana in Italiano». 31.07–01.08.2000. P. 5).

[12] Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1–3. СПб.: Типография «Общественная польза», 1908–1911. Т. 3. С. 73.

[13] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 5 (1883–1892). С. 380.

[14] Там же. Т. 4 (1883–1887). С. 243.

анализ системы воззрений русского мыслителя. Данная статья — лишь скромная попытка представить те составные части миросозерцания мыслителя, которые можно считать самыми существенными и судьбоносными для мира идей и человеческой истории. В цикле докладов-статей «Чтения о богочеловечестве» (1877–1881) Соловьев предпринял успешную попытку соединения трансцендентной религии с гуманизмом, сделав это вопреки «христианству страха» Константина Леонтьева. Последний в 1879 году в одном из писем брату мыслителя, Всеволоду, писал, что Владимир Сергеевич «ищет все основания на любви», а «начало христианской премудрости есть страх Божий». Иронически вопрошая «Какая может быть тут на земле любовь?», Леонтьев выражал убеждение, что, проповедуя именно такую бесстрашную и всеохватывающую любовь, Соловьев выворачивавет человеческий и Божий мир наизнанку («le monde à l'envers»), бессознательно готовит путь для «имманентной религии, антитрансцендентальной, то есть антихристианской, то есть Царства Антихриста»[15]. Конечно, с этой безумной точкой зрения Леонтьева нельзя согласиться, тем более что нередко он позволяет себе высказывать мысли, типа «А за неимением страха Божия недурен страх Бисмарка, Муравьева-Виленского и императора Николая»[16] В упоминаемых выше «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев проповедовал не царство Антихриста, а такое трансцендентальное Царство Божие, которое уже здесь, на земле, в полном согласии с Евангелием, основывается на любви ближнего, личном альтруизме, а не только на страхе Божием и человеческом принуждении[17].

---

[15] *Леонтьев К.* Указ. соч. С. 230–231.

[16] Там же. С. 230.

[17] В 1891 году Владимир Соловьев произнес в Московском психологическом обществе знаменитую речь «Об упадке средневекового миросозерцания», где утверждал, что «сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом» и добавлял, что этот Дух, который дышит, где хочет, «может действовать в истории через неверующего деятеля, особенно когда верующие изгоняют его». Соловьев говорил также, что «социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, то есть в духе Христовом». Неверующие сделали то, что в принципе должны были сделать верующие: уничтожили феодальное и крепостное рабство, прекратили гонения на иноверцев и еретиков, выступили успешно против пыток и жестоких казней» (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 6 (1886–1894). С. 381, 392). Уже за эти утверждения Леонтьев смертельно обиделся на Соловьева. Говоря о «логической и связной проповеди сатаны Соловьева», он предлагал даже план высылки мыслителя за границу: «Я предлагаю такого рода план: сперва добиться, чтобы духовенство возвысило голос — тогда для недоумевающих все будет ясно и авторитетно. Потом, когда этого добьемся, употребить все усилия, чтобы Вл. Соловьева выслали (навсегда или до публичного покаяния) за границу. Государство православное не имеет права

Автор «Чтений» был решительно убежден в том, что атеистический социализм, равно как и агностический позитивизм хотят занять то пустое место, которое оставила им религия. Иными словами, отвергающие христианство были, по мнению Соловьева, *относительно* правы, «потому, что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть»[18]. В обширном цикле статей «Национальный вопрос в России» (1883–1891) Соловьев выступил против национализма в христианстве, оппонируя прежде всего одному из лидеров русского славянофильства Алексею Хомякову и всем многочисленным представителям «зоологического патриотизма» второй половины XIX столетия, которые отвлекали русскую нацию от служения христианским идеалам, делая из нее самой «предмет идолослужения»[19]. В 1891 году в последней статье цикла «Идолы и идеалы» он напишет, что в последнее время его укоряют за переход из славянофильского лагеря в западнический и за союз с либералами. Отвечая на это, Соловьев утверждал, что славянофильского лагеря уже давно нет, а так называемые славянофилы конца XIX столетия занимаются лишь восхвалением «стихийного и безыдейного национализма, который принимают или выдают за истинный русский патриотизм; все они сходятся также и в наиболее ярком применении этого псевдонационального начала — антисемитизме»[20]. В старом славянофильстве, как утверждал мыслитель, заключались идеи двоякого порядка — с одной стороны, элементы «христианские, т.е. истинно-гуманные и либеральные», с другой же — зачаток «нерусского шовинизма и политического кулачества»[21].

все переносить молча! И наконец, по высылке, сделать секретное цензурное распоряжение такого рода: его книг не выпускать, но если кто вздумает писать о Вл. Соловьеве, то можно, но подвергать по исключению, предварительной цензуре даже и назначенное для безцензурных изданий: опровержения, нападки — хорошо, защита — нельзя» (*Леонтьев К.* Указ. соч. С. 603–604).

[18] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 3 (1877–1884). С. 3–5.

[19] Там же. Т. 5. С. 393. В подобном контексте о «квасных патриотах» писал Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: Русская книга, 1976. С. 76. Кроме того, П.Я. Чаадаев в «Апологии сумасшедшего» утверждал, что чуждается «блаженного патриотизма», то есть «патриотизма лени», который все видит в розовом свете: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — это любовь к истине. <...> Не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо» (*Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1–2. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 523–524).

[20] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 5. С. 386–387.

[21] Там же. С. 387. Соловьев также добавляет с горькой иронией: «Достаточно

Придерживаясь позиций христианского патриотизма («положительная сила народности»), Соловьев боролся как с национализмом, так и с космополитизмом:

> Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо *сверхнародное* не есть *безнародное*. И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее. И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и только полагая всю душу свою в сверхнародное вселенское дело Христово, народ сохранит ее[22].

Отрекаясь от славянофильства и оставаясь при этом верным историческим и вечным идеалам христианства, Соловьев преодолевал одну из самых роковых дихотомий русской мысли XIX столетия. Он сумел доказать на русской почве, что верность христианскому идеалу необязательно влечет за собой преклонение перед «религиозным русским народом» и презрение к «атеистической Европе» *en total*, а уважение человеческого разума, культуры и цивилизации отнюдь не тождественно пренебрежению к отношении христианства и всякой транцендентной религии. Эта дихотомия — самобытное русское христрианство с одной стороны и рационалистическо-просветительский антитеизм с другой — продемонстрировала всю свою иллюзорность в 40-е годы XIX столетия в дискуссии первого поколения славянофилов с главными представителями тогдашнего западничества. Алексей Хомяков удивлялся, как может не ужаснуться Александр Герцен той «свирепейшей имманенции», которая отбрасывает не только Бога и загробную жизнь, но даже не в состоянии «дойти до разумного духа, развивающегося в природе», а потому не может знать и того, «что история не оборвется завтра, не погибнет с родом человеческим, с планетой»[23]. Для Герцена, однако, которого совершенно справедливо было бы назвать *anima naturaliter antichristiana,* всякая религия, сулившая человеку блаженное потустороннее существование, была лишь иллюзией и обманом, отвлекающим от действий на земном поприще, а тем более такая религия или религиозная философия («славянское воззрение», по Герцену[24]), которая догматически отбрасывает достижения человеческого

сказать, что в качестве епиграфов этой *profession de foi* рядом с текстами апостола Павла о христианской любви стоят слова генерала Скобелева о том, что всех немцев нужно истребить» (Там же. С. 388).

[22] Там же. С. 13.

[23] *Герцен А.И.* Былое и думы. М.: Художественная литература, 1982. Т. 2. С. 127.

[24] Там же. С. 126.

разума, пренебрегает цивилизацией и проповедует отделение России от Европы.

Основой русского «религиозного национализма» второй половины XIX столетия был иррационализм двоякого порядка: во первых, как базис для национализма любого толка, не только русского (имеет ли какой-либо национализм рациональное начало?); во-вторых, как фундамент религиозного антирационализма, утверждающего принципиальную оппозицию между Афинами (разумом) и Иерусалимом (верой). Наиболее отчетливо и выразительно ее высказал Федор Достоевский в записях к «Дневнику писателя»: «Разум и вера исключают одно другое»[25]. Однако отбрасывая в целом европейское *ratio*, русский иррациональный фидеизм с пренебрежением относился к культуре и цивилизации. Это пустое место многовенно занимали или западники (Александр Герцен), или сторонники диалектического материализма (Георгий Плеханов). Победное шествие атеизма в России второй половины XIX столетия было также связано с интеллектуальной слабостью здешнего религиозного иррационализма с националистическим лицом. Русские противники христианства в XIX веке (кроме Герцена и Плеханова, это еще и поздний Виссарион Белинский, Михаил Бакунин, Николай Чернышевский, Петр Лавров) были в определенной степени правы, когда с насмешливым пренебрежением относились к антирационализму и национальной ксенофобии мыслителей «самобытно русских».

В книге «От Чаадаева до Бердяева. Спор о Боге и человеке в русской мысли 1832–1922»[26] я попытался доказать, что эта роковая дихотомия — стоящие стеной непримиримые националисты-фидеисты с одной стороны и столь же упрямые западники-атеисты с другой — не охватывает, к счастью, всего спектра русской философской мысли XIX столетия. Настоящими оппонентами русских западников-атеистов были не славянофилы-иррационалисты, а те религиозные мыслители (Чаадаев, Памфил Юркевич, Соловьев), которые сумели заметить и описать связь между верой и разумом и были убеждены в солидарности России с христианско-гуманистической Европой. В самом начале статьи «Западники. Западничество» Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона Соловьев с одобрением подчеркивал, что западничество признавало «духовную солидарность России и Западной Европы, как нераздельных частей одного культурно-исторического целого, имеющего включить в себе все

---

[25] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 24: Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь—декабрь. С. 147.

[26] *Przebinda G.* Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832–1922. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1998.

человечество». Одновременно он не мог не отнестись критически к атеизму и даже антитеизму западников 1840–1860-х годов, отмечая, что сегодня, то есть в конце XIX столетия, никто не станет всерьез объявлять религии и метафизику продуктами невежества, которые будут упразднены развитием науки[27]. Уже в середине своего творческого пути Соловьев приходит к заключению, что философия «делает человека вполне человеком», а поскольку истинный индивид нуждается и в Боге, и в материальной природе, стоящая на его защите философия «тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то и другое *в форму свободной человечности*»[28]. Для Соловьева как русского «христианского западника» самыми значительными проблемами современности, одинаково существенными как для Запада, так и для Востока, были «вопросы об отношении веры и разума, авторитета и свободы, о связи религии с философией и обеих с положительний наукой, далее вопросы о границах между личным и собирательным началом <…> об отношении народа к человечеству, церкви к государству, государства к экономическому обществу»[29].

Рассуждая о значении идей Соловьева, нельзя пусть коротко не упомянуть предсмертной апокалипсической «Краткой повести об антихристе», повествовательной части «Трех разговоров» (1899–1900), в которой представлен вопрос о *зле*, что выступает на арене истории как *поддельное добро*. Антихрист у Соловьева притворяется гуманистом и миротворцем, а в действительности совершает акт «фальсификации добра», набрасывает «блестящий покров добра на тайну крайнего беззакония»[30]. Константин Мочульский пишет, что «читая “Повесть”, невозможно отогнать от себя страшную мысль, что автор говорит о себе, разоблачает свою ложь». По утверждению исследователя, «перед смертью Соловьев действительно почувствовал, что лучшие годы своей жизни он служил не делу Христа, а делу Антихриста», а в образе Антихриста как «гениального писателя, реформатора, аскета и филантропа он (то есть Соловьев. — *Г.П.*) узнал свое собственное лицо»[31].

Истине, однако, здесь соответствует лишь то, что в последний период жизни Соловьев распрощался с некоторыми ранними своими убеждениями — прежде всего с теократизмом. Но философ не

---

[27] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 12. С. 582–583.

[28] Там же. Т. 2. С. 412–413.

[29] Там же. Т. 12. С. 583.

[30] Там же. Т. 10 (1897–1900). С. 91. Термин «falsification du bien» предложен современным французским исследователем Аленом Безансоном: Ср.: *Besançon A.* La falsification du Bien. Soloviev et Orwell. Paris: Julliard, 1985.

[31] *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA-Press, 1951. С. 259.

должен был окончательно освобождаться от утопий гуманизма, поскольку он их никогда и не проповедовал. А можно ли серьезно утверждать, что «антихристов» был также экуменизм мыслителя, его вера в духовную солидарность России и Европы, антинационалистические убеждения, тезис о дополняющих друг друга вере и разуме? А ведь в них состояла суть мировоззрения Соловьева, особенно при взгляде из наступившего XXI столетия. В «Краткой повести об антихристе» Соловьев отнюдь не боролся с прежним собой, но сумел предугадать развитие Европы и мира в жестоком, но полном громких и напыщенных фраз о любви к человечеству XX столетии. Я лично убежден, что для нового века актуальным сделается уже не изобличение Соловьевым преступлений князя мира сего, но, говоря собственными словами мыслителя, оправдание добра как на историческом, так и на сверхисторическом уровне.

4. ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ О ПОЛЬШЕ И УКРАИНЕ

Между экуменизмом и теократической империей

Если обратиться к более узкой, чем поставленная в заглавии статьи, проблеме «Владимир Соловьев и Польша», то ее следовало бы поместить в «еврейский контекст». Ведь рассуждая о Польше и поляках как носителях католицизма и представителях европейской (латинской) цивилизации, Соловьев, хотя бы как автор трактата «Еврейство и христианский вопрос» (1884), приходил к выводу, что «польский вопрос» должен рассматриваться не только в связи с католической и протестантской Европой, но еще и в иудаистском контексте. «Россия, Польша и Израиль» — именно так озаглавлена третья глава упомянутой трактата Соловьева. В ней автор пишет, что «христианство и еврейство имеют общую теократическую задачу — создание праведного общества»[1]. Основы и положительные тезисы учения Соловьева, для которого еврейство и иудаизм служат «базисом» христианства[2], во многом предвосхищают то, что о иудаизме и евреях спустя восемьдесят лет официально выскажут высокие иерархи католической церкви на втором Ватиканском соборе в декларации «Об отношении Церкви к нехристианским религиям»:

> Исследуя тайну Церкви, сей Священный Собор памятует об узах, духовно соединяющих народ Ветхого Завета с потомством Авраама. Ибо Церковь Христова признает, что начатки ее веры и избрания обнаруживаются, по спасительной тайне Божией, уже у Патриархов, Моисея и Пророков. <…> Поэтому Церковь не может забыть, что она приняла откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог по Своему неизреченному

---

[1] *Соловьев В.С.* Статьи о еврействе. Иерусалим: Издание Маслина, 1979. С. 32.

[2] См.: *Przebinda G.* Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Włodzimierza Sołowjowa // Znak. 1986. Rok XXXVIII. № 4–5 (377–378). S. 42–58. Ср. также: *Matual D.* Solov'ev's Evaluation of Mickiewicz as Man and Artist // Slavic and East European Journal. 1985. Vol. XXIX. №. 1. S. 63–72.

> милосердию соизволил заключить древний Союз, и что она питается от корня благой оливы, к которой привиты были ветви дикой маслины, то есть языческие народы[3].

Россия и Польша, по мнению Соловьева, — «два противоположных полюса в славянстве». Однако, несмотря на это, обе страны несут в христианской Европе высокую примирительную миссию, поддерживая через лучших своих представителей идею вселенской теократии. Такова, по крайней мере, точка зрения Соловьева в оптимистический период его творчества. Роль поляков состоит в осуществлении экуменического замысла, ибо многие века своей истории они усердно защищали — и делают это до сих пор — «теократическую идею Рима». Русские же — то есть и «лучшие люди России», и «масса русского народа» — тоже вносят свою лепту в решение этой универсальной задачи, поскольку «пребывают верными восточному православию и держатся теократических преданий Византии». Наряду с этими двумя «религиозными нациями», защищающими два коренных аспекта теократии, «история выдвинула третий религиозный народ, также обладающий своеобразным теократическим представлением, — народ израильский», который смысл своих деяний видит, пока еще бессознательно, в защите третьего, «пророческого», фундамента будущей вселенской системы[4].

Соловьев реалистически отличал «то, что есть» от «того, что должно быть». По отношению к России он высказал ряд замечаний, которые, увы, сохраняют актуальность и сегодня:

> Церковь, лишенная вполне самостоятельного представительства, не может иметь настоящего влияния ни на правительство, ни на общество. <…> церковь у нас лишена подобающего ей значения и не руководит жизнью России[5].

Такое же расхождение «реально существующего» с «должным» обнаруживает Соловьев и в социально-политической сфере в России:

---

[3] Об отношении Церкви к нехристианским религиям см.: Nostra Ætate // Документы II Ватиканского собора. М.: Paoline (Паолине), 1998. С. 235. О Соловьеве как предтече второго Ватиканского собора см.: *Rupp J. (Mgr).* Message ecclésial de Solowiew. Présage et illustration de Vatican II. Paris—Bruxelles: Lethielleux, 1974. См. также: *Paplauskas-Ramunas A.* Dialogue entre Rome et Moscou. Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement œcuménique en Russie. Préface de cardinal König. Ottawa: Éditions de L'Université d'Ottawa (Canada), 1996.

[4] *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 44.

[5] Там же. С. 46.

> Слабость же этого строя состоит в том, что между царем и народом нет в настоящее время ничего крепкого, нет хорошо организованного и дисциплинированного общества, нет правящего класса[6].

В истории государственного устройства Польши Соловьев находил «черты прямо противоположного характера»:

> Если главный недостаток нашего строя в гражданском отношении состоит в слабой общественности, в отсутствии самостоятельного и деятельного высшего класса, то в Польше напротив высший класс был и есть все. Польша и шляхта — одно и то же. <…> Исключительное развитие и преобладание шляхты создало для Польши ее оригинальную общественность, ее своеобразную и довольно высокую культуру[7].

Следуя стопами своего отца, историка С.М. Соловьева, автора книги «История падения Польши» (1863), Владимир Соловьев задавался вопросом «Почему погибла дворянская Польша?» На этот вне всякого сомнения сложнейший вопрос Соловьев-философ дает однозначный ответ. Сначала он приходит к заключению, что обладание сильным дворянством могло служить огромным преимуществом для польской нации и государства. Но вместо того, чтобы мудро организовать общественную жизнь в Польше, служить королю и государству и вместе с ними управлять народом, дворянство начало «безбожно и бесчеловечно угнетать простой народ и вместо управления государством предаваться необузданному своеволию». Иными словами, дворянство «превратилось в класс неограниченно господствующий, заключающий в себе государство». Вследствие этого, политический строй шляхетской Польши, к тому времени, напомним, не существовавшей на карте Европы более ста лет, В. Соловьев определял не как «аристократическую республику», подобную Венецианской, но как «узаконенную анархию»[8].

Соловьев занимался «польским вопросом» не только на уровне социально-политическом, где он — о чем еще будет сказано — следовал в фарватере господствовавшего в среде тогдашней русской

---

[6] Там же.

[7] Там же. С. 52.

[8] Там же. Подобную мысль двадцатью годами ранее высказывал С.М. Соловьев: «Так произошел второй раздел Польши, доказавший прежде всего, что в Польше не было народа; народ молчал, когда шляхетские депутаты волновались в Гродно вследствие требований России и Пруссии. Оказались следствия того, что в продолжение веков народ молчал и шумел только один шляхетский сейм, на нем только раздавались красивые речи» (*Соловьев С.М.* История падения Польши. М.: Типография Грачева и комп., 1863. С. 311). Ср.: *Sternkopf J.* Sergej und Vladimir Solov’ev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen. München: Verlag Otto Sagner, 1973.

общественности отношения к Польше, но выступал также как знаток польской культуры, читавший в подлиннике Мицкевича, Красинского и Словацкого. Уже в июле 1875 г. философ писал из Варшавы князю Д.Н. Цертелеву:

> В виде отдыха читаю по-польски Мицкевича, в которого я совершенно влюбился. Тебе непременно нужно выучиться по-польски, хотя бы для него одного, а есть и другие[9].

Двадцать лет спустя в фундаментальном этическом трактате «Оправдание добра» он предпринял попытку синтетического описания достижений польской культуры в контексте истории европейских наций, стремящихся к достижению сверхнационального идеала. Польша и ее культура соседствуют в соловьевском описании с культурой итальянской, испанской, английской, французской, немецкой, русской, голландской и шведской, ибо автор «Оправдания добра» считает, что история древних и новых народов («имевших прямое влияние на судьбы человечества») подтверждает один очень существенный тезис:

> Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверхнародном*, во что они верили, чему служили и что они осуществляли в своем творчестве — национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам[10].

Отбрасывая «ложный патриотизм или национализм, поддерживающий преобладание звериных инстинктов в народе над высшим национальным сознанием», Соловьев вместе с тем не принимал утверждений русских «ограниченных националистов», которые упрекали поляков в «измене славянству»:

> Широкий идеализм *польского* духа, впечатлительного к чужим влияниям до увлечения и энтузиазма, составляет характерную черту, слишком очевидную. Универсализм поляков заслужил им со стороны ограниченных националистов упрек в «измене» славянству. Но кто знаком с корифеями польской мысли — Мицкевичем, Красинским, Товианским, Словацким,

---

[9] Письма Владимира Сергеевича Соловьева // Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1–3. СПб.: Типография «Общественная польза», 1908–1911. Т. 2. С. 227.

[10] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом»; Foyer Oriental Chrétien, 1966–1970. Т. 7 (1892–1897). С. 328.

> тот знает, насколько в их универсализме проявилась великая сила национального гения[11].

Но от высокой культуры перейдем снова к политике и общественной жизни, поскольку и сам Соловьев, говоря о Польше и поляках, чаще всего прибегал именно к такому, политико-социальному, подходу. В своей речи об Адаме Мицкевиче, произнесенной 27 декабря 1898 года на обеде в память польского поэта, он очень высоко оценил его религиозный мессианизм и критическую оценку, данную им Польше XVIII столетия:

> Мицкевич понял, что носительницею высшей правды в мире не могла быть Польша XVIII века с ее политическою неправдою анархии и с ее социальною неправдой жестокого порабощения низших классов[12].

С одной стороны, трудно не согласиться с критическим мнением Соловьева о Польше XVII и XVIII веков, о тогдашней польской анархии и суровом крепостном праве, особенно на русских («украинских» и «белорусских») землях ягеллонской Речи Посполитой, с другой же — нельзя рапространять понятие «узаконенная анархия» на всю историю шляхетской Польши, особенно на ее XVI столетие[13].

И в статье «Еврейство и христианский вопрос»[14], и в опубликованной четырьмя годами позже в Париже французской брошюре «Русская

[11] Там же. С. 327, 329.

[12] Там же. Т. 9 (1897–1900). С. 262.

[13] Можно, однако, быть уверенным — имея ввиду интеллектуальную добросовестность В.С. Соловьева, — что, займись он исследованием серьезных источников о Польше и Литве XVI столетия, он не стал бы некритично повторять все то, что с гегельянско-имперской точки зрения говорил об истории ягеллонской Речи Посполитой его отец, С.М. Соловьев. Но Соловьев-младший, к сожалению, не мог знать о том, что во времена царствования в России Ивана IV, когда католическая Европа устраивала иноверцам Варфоломеевские ночи, а протестанты во время религиозных войн придерживались антихристианского принципа *cuius regio eius religio*, именно тогда польский король Сигизмунд II Август заявил с высокого престола, что не хочет действовать как «король человеческих совестей». Польша в тот период сделалась прибежищем для евреев, жестоко преследуемых в католическо-протестантской Европе. Когда украинские казаки после Переяславской рады 1654 года приходили на службу к Алексею Тишайшему и отдавали в его руки «Малую Россию», они думали, что «царь и великий князь Всея Великия и Малые России самодержец», даст присягу и будет «свято выполнять договор». Представители украинской Рады, безуспешно настаивая на этом, ссылались на соответствующие присяги польского короля. См.: *Геллер М.* История Российской империи: В 3 т. М.: МИК, 1997. Т. I. С. 377.

[14] *Соловьев В.С.* Статьи о еврействе. С. 53.

идея»[15], и в так же забытом впоследствии на долгие годы французском письме в редакцию краковского журнала «Пшеглёнд польски» Соловьев выражал критическое отношение к чаяниям поляков по восстановлению великого польского государства. По крайней мере такого, каким оно было до 1772 года, имея в своих границах «от 15 до 20 миллионов русских»:

> Не вижу никакой нужды еще раз заверять, что я желаю Польше полнейшей национальной автономии, и это не только ради справедливости или моих польских симпатий, но также и ради моего русского патриотизма. <…> Дело в том, что я совсем не думаю о будущем разобщенных государств. <…> Реставрация великого королевства Польского со включением от 15 до 20 миллионов русских, такая реставрация, основанная единственно на так называемом историческом праве, мне кажется ни возможной, ни справедливой[16].

Еще в опубликованной в 1883 году первой статье цикла «Национальный вопрос в России», озаглавленной «Нравственность и политика. Исторические обязанности России», Соловьев описывал польский вопрос как один из самых существенных мотивов русской «христианской политики». Заявляя «история связала нас (то есть русских.— *Г.П.*) с братским по крови, но враждебным по духу народом (то есть

[15] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 11. С. 109.

[16] Забытое письмо Владимира Соловьева / Публ. Г. Пшебинды, пер. А. Тюрина // Новый журнал. Нью Йорк, 1989. Кн. 174. С. 222–223 (французский подлинник письма опубликован в журнале «Przegląd Polski». Kraków. 1889. Т. 91. С. 179–187). В «Национальном вопросе в России» Соловьев, кроме того, пишет: «На государственной почве соглашение с Польшей невозможно потому, что здесь нас встречают со стороны поляков только одни беспредельные и ни с чем несообразные притязания. Восстановление Польши 1772 г., затем Польши 1667 г., польский Киев, польский Смоленск, польский Тамбов — все эти галлюцинации составляют, пожалуй, естественное патологическое явление, подобно тому, как голодный человек, не имея куска хлеба, обыкновенно грезит о роскошных пиршествах» (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 5 (1883–1892). С. 21). Польские восстания XIX столетия действительно проходили под лозунгом возвращения к государственным границам 1772 года: *Kieniewicz S*. Wizja Polski niepodległej // Polska XIX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura. Pod redakcją Stefana Kieniewicza. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1977. S. 162–193. Некоторые поляки, теоретики движения за независимость страны, говорили о Пскове, Новгороде, Смоленске как о восточных рубежах будущей возрожденной Речи Посполитой: *Kulak T.* Kresy w myśli politycznej J.L. Popławskiego // Polska myśl polityczna XIX i XX wieku. T. 1–12. Wrocław—Poznań: Zakład Narodowy im. Ossolińskich—Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego—Wydawnictwo Adam Marszałek, 1975–2007. T. 6: Między Polską etniczną a historyczną. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988. S. 192.

поляками. — *Г.П.*), передовая часть которого ненавидит и проклинает нас», он утверждал, что «в ответ на эту ненависть и на эти проклятия Россия должна делать добро польскому народу». Этот правильный с нравственной точки зрения постулат Соловьев подкреплял, к несчастью, довольно своеобразной интерпретацией фактов русско-польского прошлого, базисом для которой являлось его искреннее убеждение, что «русское действие в Польше не ограничивалось участием в трех разделах да подавлением двух вооруженных восстаний».

Приведу все эти интерпретации польской истории Соловьевым дословно:

> В 1814 г. Россия *сохранила* Польшу от неизбежного онемечения. Если бы на Венском конгрессе полновластный тогда император Александр I думал более о русских, нежели о польских интересах и присоединил бы к России русскую Галицию, а коренную Польшу возвратил бы Пруссии, то теперь, вероятно, нам не было бы надобности много рассуждать о Польше и поляках. Если даже теперь польский элемент в Познани, хотя имеет у себя за спиной шестимиллионную массу наших поляков, избавленных от германизации, все-таки, несмотря на эту опору, не может устоять перед немцами и все более поглащается ими, — что же сталось бы, если бы прусские немцы были хозяевами в главной части Польши!
>
> Далее, через полвека после Венского конгресса Россия эмансипацией крестьян *освободила* и Польшу от того ожесточенного антагонизма между панством и хлопами, который в корне подрывал жизненные силы Польши и привел бы польскую народность к конечной гибели. <…> Не даром популярная польская песня спрашивает панов, что у них было в голове, когда они погубили Польшу и себя с нею. Русская власть, спасая польскую шляхту от ярости поднявшихся хлопов и вместе с тем, давая этим последним гражданскую и экономическую свободу, обеспечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.
>
> Наконец несмотря на несправедливость и неразумие некоторых отдельных мер, русское управление доставило Польше, по свидетельству даже иностранных писателей, такое социально-экономическое благосостояние, какого она не могла достигнуть ни под прусским, ни под австрийским владычеством. Итак тело Польши сохранено и воспитано Россией[17].

Независимо от того, насколько высказывания Соловьева-младшего отражали вгляд на Польшу его отца, сегодня стоит прежде всего указать на ту часть наследия этого философа и религиозного мыслителя, которая способствовала достижению благородной цели сближения

[17] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 5. С. 17–18.

народов христианской Европы в XIX столетии. Соловьев всегда решительно выступал против политики «русификации Польши»:

> Обрусить Польшу значит убить нацию, имеющую весьма развитое самосознание, имевшую славную историю и опередившую нас в своей интеллектуальной культуре, нацию, которая и теперь еще не уступает нам в научной и литературной деятельности. И хотя при этих условиях окончательная цель наших руссификаторов по счастью недостижима, однако все, что предпринимается для ее осуществления, не становится от этого менее преступным и зловредным[18].

Характерно, что мысль Соловьева разрывалась между экуменизмом и идеей русско-польско-еврейской «теократической империи». В основе этого внутреннего конфликта лежало убеждение, будто России «нельзя сойтись с поляками ни на социальной, ни на государственной почве» и что примирение возможно только на «почве религиозной»[19]. Русский философ высказывает мысль, что «у русского народа есть брат, имеющий тяжелые обвинения против него, и нам нужно помириться с этим народом — братом и врагом — для начала принесения в жертву нашего национального эгоизма на алтарь Вселенской Церкви»[20]. Все эти размышления, однако, не подводят Соловьева к идее о политической самостоятельности Польши:

> Не вижу никакой нужды еще раз заверять, что я желаю Польше полнейшей национальной автономии <…>. Что до вопроса чисто политического, то, должен признать, он меня мало интересует. Дело в том, что я совсем не думаю о будущем разобщенных государств. Одной единственной войны будет достаточно, чтобы искоренить современные политические разногласия между христианами и проложить путь к Вселенскому Царству — Царству Христа, — если только правители и народы исполнят свой долг, а в противном случае — к Царству Антихриста.
>
> Польша, как нация, не погибла и не погибнет никогда. Перестав быть самостоятельным государством, она, тем не менее, идет на век-полтора впереди всех христианских наций. Если польский народ и не был народом-Мессией, то он был народом-пророком. Потеряв ложное единство эгостического и разобщенного политического существования, он предвосхитил идеальное будущее всего человечества, первым стал членом единства невидимого, которое должно заявить о себе в конце веков. «Et erit unum ovile et unus pastor» («И будет одна овчарня и один пастырь»)[21].

---

[18] Там же. Т. 11. С. 109.
[19] Там же. Т. 5. С. 21.
[20] Там же. Т. 11. С. 109.
[21] Забытое письмо Владимира Соловьева. С. 223.

Сегодня мы видим, что две мировые войны XX столетия вопреки убеждениям Соловьева не привели ни к осуществлению царства Антихриста, ни, тем более, царства Христа, и не только не сняли политического вопроса с повестки дня, но еще и усилили его. Поэтому по сей день актуальным остается ответ, данный Соловьеву в 1889 году польским графом Станиславом Тарновским:

> Мы не знаем, уничтожит или сохранит будущее различия государств и народов. Мы верим, так как нам дано было обетование, что когда-то будет одна овчарня с одним духовным пастырем. Но нигде не сказано, что овцы в этой овчарне не будут разных пород и расцветок; мы ожидаем, что они сохранят свою прирожденную породу и цвет и несмотря на различия, могут жить в мире и согласии[22].

* * *

Проблема «Соловьев и Украина» в отличие от вопроса «Соловьев и Польша» на первый взгляд кажется несущественной, ибо, оставаясь «сыном века»[23], русский мыслитель не признавал жителей Малой России за нацию, отдельную от великороссов. А поскольку государственно-политической независимости он не предполагал даже для поляков, тем более не мог он желать ее для — как официально формулировалось в то время — «малороссов». Стоит, однако, сказать кое-что об украинских семейных и интеллектуальных связях В.С. Соловьева. Во-первых, родился он, по сведениям С.М. Соловьева, племянника и исследователя творчества Владимира Соловьева, «потомком украинской фамилии, с примесью польской крови»[24]. В.Л. Величко, также знавший В.С. Соловьева лично, пишет, что с материнской стороны он происходил «из старинной и своеобразно-даровитой малорусской семьи», к которой «принадлежал известный украинский философ Григорий Саввич

---

[22] Там же. С. 218. Пер. с польск. З. Юрьевой.

[23] Мысль об единстве Великой и Малой Руси была в ту эпоху общеобязательной и ее, как пишет современный русский историк, «можно найти у всех авторов “Историй России” — от Н.М. Карамзина до С.М. Соловьева и В.О. Ключевского» (*Миллер А.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000. С. 32). Упомянутые историки способствовали возрождению русского государственного национализма на рубеже 80–90-х годов XX столетия, о чем в 1989 г. писал современный украинский ученый: «Однією з найхарактерніших рис сучасного відродження російського націоналізму стала масова публікація праць російських істориків XIX ст.: Ніколая Карамзіна (1766–1826), Сергея Соловйова (1820–1879) та Василія Ключевського (1841–1911)» (*Шпорлюк Р.* Імперія та нації. Київ: Дух і Літера, 2000. С. 116).

[24] *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1977. С. 31.

Сковорода»[25]. Во-вторых, философию он начал изучать в Московском университете, слушая курсы украинского профессора П.Д. Юркевича, в «котором он нашел подлинного учителя, единомышленника и руководителя»[26]. Особого внимания заслуживает статья Соловьева 1874 г. «О философских трудах Юркевича», где описаны философские достижения этого «сына сельского священника из Полтавской губернии», потом студента Киевской духовной академии и наконец, ординарного профессора философской кафедры Московского университета[27]. Считая «сердце средоточием духовной жизни», Юркевич в то же время предостерегал от отбрасывания рациональных начал: «Ум, как говорили древние, есть правительственная или владычественная часть души, и мистицизм, который погружается в непосредственные влечения сердца, не переводя их в отвлеченные, спокойные и твердые идеи или начала ума, противоречит свойствам человеческого духа»[28]. В этом высказывании Юркевича угадывается продолжение христианско-гуманитарной традиции Киево-Могилянской академии (а позднее Сковороды), верность которым, никогда особенно этого не подчеркивая, хранил и В.С. Соловьев, пытавшийся соединить «веру» с «разумом» (у Юркевича — «сердце» и «ум»), то есть Афины с Иерусалимом[29].

В соловьевском учении Украина не занимает того места, которое ей по праву принадлежит в силу ее достижений на европейском религиозно-интеллектуальном ландшафте. Таково прямое следствие отказа В.С. Соловьева замечать, что между Польшей и Россией суще-

---

[25] Там же. С. 33.

[26] Там же. С. 70.

[27] *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М.: Наука. В 2000–2001 гг. опубликованы три тома. Т. 1: 1873–1876. С. 156–157; *Юркевич П.Д.* Философские сочинения. М.: Правда, 1989. С. 69–103.

[28] *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 72–73.

[29] *Przebinda G.* Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832–1922. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1998. О П.Д. Юркевиче см.: *Огородник І.В.*, *Огородник В.В.* Історія философської думки в Україні. Київ: «Вища школа знання», 1999. С. 353–362. О связях христианства с гуманизмом в ренессансной Украине см.: *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи відродження в українській філософії XV — початку XVII століття. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. В связи с темой «Соловьев и Украина» особенно следует подчеркнуть значение содержащихся в книге фрагментов о Петре Могиле и Григории Саввиче Сковороде. Жаль все-таки, что Соловьев не счел возможным ввести хотя бы эти два имени в свое «Оправдание добра» как доказательство интеллектуального вклада украинского народа в универсальную историю человечества.

ствуют другие «славянские народы» — украинцы и белорусы[30]. Вместе с тем русский мыслитель сурово осуждал Брестскую унию (1596), поскольку, как он сам признавался И.С. Аксакову в связи с предлагаемой публикацией на страницах его «Руси» авторского цикла «Великий спор и христианская политика», отбрасывал всякие бывшие «внешние унии» между католиками и православными:

> Ни о какой внешней унии, вытекающей и из *компромисса интересов*, здесь нет речи, и в той *заключительной* статье, которую я хочу Вам дать, будет выражено *решительное осуждение* всем бывшим униям, и общим (Лионская, Флорентинская), и еще более частным (Брестская, доселе, к несчастью, существующая в Галиции)[31].

Но и здесь следует добавить, что как автор «Русской идеи» Соловьев еще более категорично осуждал любые попытки русификации поляков, насильственной «православизации» униатов и старообрядцев и лишения гражданских прав евреев в России:

> Эта тираническая русификация, тесно связанная с еще более тираническим разрушением греко-униатской церкви, представляет воистину национальный грех, тяжелым бременем лежащий на совести России и парализующий ее моральные силы. <…> Нельзя безнаказанно написать на своем знамени свободу славянских и других народов, отнимая в то же время национальную свободу у поляков, религиозную свободу у униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев[32].

Поэтому, отчасти соглашаясь с критическим мнением о соловьевском теократизме, высказываемым современными украинскими исследователями русской мысли[33], мы все время обязаны помнить о том, что и по отношению к «украинскому вопросу» Соловьев сформулировал для своих русских православных соотечественников ряд нравственных постулатов — этические требования, что остаются остро актуальными и сегодня.

---

[30] *Przebinda G.* Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy. Kraków: Znak, 2001. С. 253–255.

[31] *Соловьев В.С.* Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Пг.: Время, 1923. Т. 4. С. 25.

[32] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 11. С. 109–110.

[33] Ср.: *Кісь Р.* Фінал Третього Риму. Російська месіянська ідея на зламі тисячоліть. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998. С. 188.

V. ИОАНН ПАВЕЛ, РОССИЯ И ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР

1. СВЕТ С ВОСТОКА

Православие в религиозно-философской мысли Иоанна Павла II

Журнал «Вопросы философии», некогда бастион диалектического материализма, в апреле 1996 года опубликовал апостольское послание Иоанна Павла II «Orientale lumen» («Свет с Востока»), посвященное восточнохристианской духовности. Чтение этого замечательного произведения сегодня не может оставить равнодушным ни русского, ни украинского последователя православия. Это пастырское послание, посвященное православной мистике, богослужебных и монашеских традициях, стало, можно сказать, вершиной литературно-богословского и духовного сопереживания и проникновения в православие Папы Иоанна Павла II. Никогда прежде во всем католическом Риме мистическое и аскетическое наследие православного Востока не описывалось так проникновенно, как в этом папском послании. Очень хорошо написал об этом во вступлении к упомянутой публикации в «Вопросах философии» Сергей Хоружий:

> Православная икона, литургическая музыка, аскетическая традиция осознаются (в апостольском послании «Свет с Востока» — *Г.П.*) в качестве ценностей, внятных для католического сознания и способных питать его. Сближение становится внутренним и не может не приводить к осознанию общего духовного корня двух традиций, к созиданию единства христиан изнутри. <…> Выбор тем и акцентов тут очень точен. Эсхатологизм и холизм (религиозное осмысление телесности, материи, космоса), идеал обожения, стержневая роль сферы подвига, монашеско-аскетической традиции — все это действительно ключевые моменты православного миросозерцания; то, как представлена здесь православная традиция, не расходится с ее собственным пониманием себя[1].

---

[1] *Хоружий С.С.* Orientale lumen. Кратко о теме и предыстории // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 71.

Ссылаясь на евангельский образ «посетившего нас свыше Востока» (Лк. 1:78), то есть на образ самого основателя христианства, Иоанн Павел II говорит о «свете с Востока», который за много веков до этого воссиял из Иерусалима (Ис. 60:1; Отк. 21:10–11), чтобы потом через апостолов распространиться на все народы [2]. Напоминая о том, что многие народы «гордятся тем, что первым свидетелем Христовым имели кого-нибудь из апостолов» (ном. 2), Папа, возможно, имел в виду и предание времен Киевской Руси. Согласно «Повести временных лет», на русской земле пребывал апостол Андрей Первозванный, брат Петров. Сначала он благовествовал в Византии и на берегах Черного моря (в Синопе), а затем из крымского Корсуня (Херсонеса) достиг тех мест, где позднее вырастут Киев и Новгород[3]. В «Свете с Востока» появляется мотив «славянского Папы», продолжателя миссии Кирилла и Мефодия:

> Как сын одного из славянских народов я особенно сильно слышу в своем сердце призыв тех народов, к которым прибыли святые братья Кирилл и Мефодий — достославный пример апостолов единства, — возвещавшие Христа в поисках общения Востока и Запада, несмотря на трудности, которые уже тогда противополагали друг другу оба эти мира. Я часто приводил в пример их труды, обращаясь ко всем их детям по вере и культуре (ном. 3).

В «Свете с Востока» Папа начинает с общего описания православной традиции, критически рассуждает о вредном «духе разделения», выдвигает постулаты о необходимости углубления взаимопонимания между православными и католиками, которое может, в частности, принимать форму сотрудничества «сестринских приходов» и наконец, дает указания, чтобы католические миссионеры в России не пользовались своим материальным превосходством над православными братьями. Папское описание носит богословско-практический характер: Иоанн Павел II переходит, как сказано в заглавии второй

[2] Официальный русский перевод документа см. в публикации: Апостольское послание «Свет с Востока» — «Orientale Lumen» его Святейшества Папы Иоанна Павла II к епископам, клиру и верующим по случаю столетия апостольского послания «Orientalium Dignitas» Папы Льва XIII. Ватикан: Libreria Editrice Vaticana, 1995. См. также перевод Елены Твердисловой в издании: *Иоанн Павел II (Войтыла Кароль).* Соч.: В 2 т. М.: Изд-во францисканцев, 2003. Т 2: Энциклики. О святом Иоанне Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. С. 167–203. Здесь все фрагменты приведены в переводе Натальи Горбаневской. В скобках сразу за текстом я привожу номер фрагмента.

[3] Повесть временных лет / Под ред. чл.-корр. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц. Ч. 1: Текст и перевод / Подг. текста Д.С. Личачева, пер. Д.С. Лихачева, Б.А Романова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 12, 208.

части послания, «от познания к встрече». В поиске взаимопонимания католиков и православных автор «Света с Востока» обращается к самым основам православного учения, которое он желал постичь в неизменном по существу и динамическом по форме диалоге поколений христиан. Приведем еще одну обширную цитату, хорошо показывающую, как именно Иоанн Павел II согласует уважение к единому и неизменному церковному преданию с критическим суждением о косности традиций поместных церквей, роль которых часто сводится лишь к скромной поддержке идеологии национальной исключительности:

> Мы часто чувствуем себя замкнутыми в пределах настоящего времени: человек словно утратил сознание принадлежности к истории, которая ему предшествует и после него продолжается. <…> Предание есть наследие Церкви Христовой, живая память о Воскресшем, Которого встретили и Которого возвещали апостолы; они передали живую память о Нем своим преемникам, непрерывность линии которых гарантируется апостольским наследованием через рукоположение — вплоть до сегодняшних епископов. Эта живая память выражается в историческом и культурном наследии каждой Церкви, воздвигнутой как на свидетельстве мучеников, Отцов Церкви и святых, так и на живой вере всех христиан на протяжении веков, вплоть до наших дней. Речь идет не о повторении неизменных формулировок, но о наследии, сохраняющем живой, изначальный керигматический[4] ствол. Предание хранит Церковь от опасности усвоить лишь изменчивые мнения и гарантирует их достоверность и непрерывность.
>
> Когда практику и обычаи, присущие той или иной Церкви, рассматривают как нечто нерушимое, это несомненно угрожает Преданию тем, что оно лишается своего характера живой, возрастающей и развивающейся действительности, приданного ему Духом Святым, для того чтобы оно обращалось к людям всех времен (ном. 8).

Как в своей апологии национального многообразия в церкви, так и в решительном противостоянии признанию отдельных традиций за стоящий превыше истории абсолют Папа ищет союзников в лице Кирилла и Мефодия:

> Подход обоих солунских братьев характерен для христианской древности, для стиля деятельности многих Церквей; Богоявление возвещается так, как надо, и становится вполне понятным, когда Христос говорит языками разных народов <…>. Этот пример учит нас, что если мы

---

[4] Керигма — основа веры, верность неизменному и единому преданию, общему для всех христианских вероисповеданий и церквей.

> хотим избежать возрождения разных видов партикуляризма, а также радикального национализма, то должны понять, что благовествованию необходимо быть глубоко укорененным в специфике культур и одновременно открытым ко включению во всеобщность, которая основана на обмене дарами ради взаимного обогащения (ном. 7).

Папа описывает одну за другой православные традиции: исихазм, апофатическое богословие, литургию, монашескую жизнь в двух ее видах, принцип обожения, принцип высокой оценки женского начала в церкви и фигуру духовного отца. По отношению к каждой отдельной культуре, как он пишет, «христианский Восток играет исключительную, привилегированную роль, ибо он составлял изначальную среду рождающейся Церкви». Православное богослужение, синкретически соединяя образ, слово и звук, несомненно составляет один из центральных элементов восточного христианства. Еще крестивший Русь св. Владимир принял византийский обряд по совету своих послов, которые, согласно «Повести временных лет», восторженно описывали ему:

> И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве[5].

Опираясь на традиции Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, а также Климента Александрийского, Иоанн Павел II считает, что литургия «интегрально наделяет ценностью личность», составленную из плоти и чувств, призванных чтить Бога. Даже в этом литургическом контексте Иоанн Павел II стремится примирить человеческую «имманентность» с Божественной «трансцендентностью»:

> В литургии плоть также призвана поклоняться, а красота, которая на Востоке представляет собой один из самых замечательных способов выражения Божественной гармонии и образец преображенного человечества, явлена везде: в формах храма, звуках, красках, свете, запахах. Длительное богослужение, повторяющиеся ектеньи — все это выражает постепенное отождествление всей личности с отправляемой мистерией. Церковная молитва уже тем самым становится

[5] Повесть временных лет. С. 274.

> участием в небесной литургии, залогом окончательного состояния блаженства. Это наделение ценностью личности, включая ее рациональные и чувственные элементы, в «экстазе» и имманентности, очень нужно сегодня, ибо составляет замечательную школу понимания смысла сотворенных вещей: они не абсолют, но и не вместилище греха и нечестия. В литургии вещи являют свою собственную природу дара, который Творец дарует человечеству: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31) (ном. 11).

Киновия и отшельничество — две формы монашеской жизни на Востоке, не такой многообразной, как в Европе. Первая идет от Пахомия Великого и Василия Великого и осуществляет евангельские принципы в общежительстве; вторая — это жизнь пустынника (анахорета), так жили, например, Антоний Великий и Макарий Египетский. Однако Иоанн Павел II видит единство обеих православных форм монашеской жизни, настаивая на том, что «разные формы монашеской жизни, от строгой киновии до самого твердокаменного отшельничества, скорее соответствуют различным этапам духовного пути, а не разному выбору состояния жизни. Все они составляют монашество как таковое, независимо от того, в какой форме оно выражается». В контексте восточного монашества Папа отсылает к фигуре православного монаха в стремлении примирить «имманентность» с «трансцендентностью». Он пишет, что монаху «дано иногда <…> созерцать этот мир, уже преображенный обожающим действием Христа, Который умер и воскрес» (ном. 14).

Особая роль женского начала в церкви, на который в связи с православным монашеством обращает внимание Иоанн Павел II, вытекает и из его собственной точки зрения на христианство, которую часто называют «мариинской», а также из богословского восприятия смысла истории. Напоминая «прекрасное свидетельство монахинь на христианском Востоке», Папа подчеркивает, что «оно дало образец высокой оценки женского элемента в Церкви, преодолевая даже умонастроения своего времени» (ном. 9). Пожалуй, о мариологии Иоанна Павла II и ее связи с культом Пречистой Девы на Руси следовало бы написать отдельную книгу. О том, как велик был этот культ, свидетельствует, например, популярность в Киевской Руси византийского апокрифа XII века «Хождение Богородицы по мукам». Матерь Божия, тронутая стонами грешников в аду, испрашивает у Отца и Сына освободить страдающих от мук со Страстного четверга до Пятидесятницы. Здесь также присутствует проблема православной «софиологии», мистического учения о Софии Премудрости Божией, то есть женском аспекте Бога, в древнерусском христианстве нередко выступающего как личность.

Обожение (греч. «теозис»), в котором «человек становится Богом», резко отличается от возвращения к безличному Единому у Плотина. Важно также подчеркнуть принципиальную противоположность христианского обожения идее секулярного обожествления, сформулированной в середине XIX века Людвигом Фейербахом. О. Иоанн Мейендорф говорит в этом контексте о «жизни во Христе» и «в общении Духа Святого» и выводит принцип обожения из халкидонского догмата о божественной и человеческой природе Христа, толкуя его в духе «трансцендентного персонализма»:

> Пантеизм, побег от истории и платонический спиритуализм — очевидные опасности, а православная халкидонская теория, сознавая их, обосновывает положительную концепцию человека как существа, призванного к неустанному преодолению своих собственных ограничений как тварного. Истинная природа человека считается в ней не «автономной», а такой, предназначение которой — участие в божественной жизни, которая стала ему доступна во Христе. В согласии с этой концепцией человек может исполнить свою роль в сотворенном мире лишь тогда, когда сохранит нетронутым «образ» Божий, который с самого начала был частью самого человечества[6].

Иоанн Павел II в согласии с преданием выводит принцип обожения из учения каппадокийских Отцов Церкви, которые следовали за Иринеем Лионским, еще в конце II века провозгласившего, что «Бог стал Сыном Человеческим, чтобы человек стал сыном Божиим» (ном. 6). Один из них, Григорий Нисский, связывал взлет человеческой души к Богу — никогда, однако, не достигающий предела — с систематическим удалением всего не-Божиего. Говоря о принципе обожения, Иоанн Павел II ссылается также на Николая Кавасилу и его трактат «Жизнь во Христе», где сказано, что «люди стали богами и сынами Божиими», а «прах вознесен до такой степени славы, что в почитании и божественности равен природе Божией» (ном. 6).

Приближаясь к концу этих заметок о том, как Иоанн Павел II толкует основные аспекты православной духовности, я хотел бы еще раз напомнить о фигуре духовного отца — того, кто в религиозной практике восточных славян играет одну из центральных ролей. Можно даже сказать, что вопреки традиции славянофилов, рассматривавших церковь как своего рода мистико-анархическую общину, каждый участник которой имеет равный удел в нравственно-религиозной жизни, православный духовный отец восстанавливал в восточном христианстве принцип авторитета. Здесь Иоанн Павел II переходит от описания традиций к дню сегодняшнему и отмечает, что право-

---

[6] *Meyendorff J.* Teologia bizantyjska. Historia i doktryna. Warszawa PAX, 1984. S. 9.

славный духовный отец, который выполнял роль «детоводителя» по отношению к монахам («пути монаха обычно определяет не только личное усилие — он поддерживает связь с духовным отцом, которому вверяется с сыновним доверием, убежденный, что в нем явлено благое, но требовательное отцовство Бога»), может служить образцом и для современного человека, искушаемого и нередко поддающегося на соблазны духовных лжеотцов:

> Восток особым образом учит нас, что есть братья и сестры, которым Дух Святой уделил дар духовного водительства: это драгоценные точки опоры, так как они смотрят оком любви, таким же, каким всегда смотрит на нас Бог. Речь идет не об отказе от своей свободы и подчинении чужому руководству — речь идет об использовании знания сердца, этого истинного дара благодати, чтобы в поисках путей к истине получить помощь, уделяемую мягко и решительно. Наш мир нуждается в отцах. Часто он отвергал их, ибо они казались ему мало заслуживающими доверия или же их модель казалась устарелой и малопривлекательной для сегодняшнего склада ума. Однако новых отцов ему приходится находить с большим трудом, и поэтому он страдает страхом и неуверенностью, не имея образцов и точек опоры (ном. 13).

Здесь, подчеркнем еще раз, Иоанн Павел II переходит с высокого уровня со-понимающего описания на еще более высокий уровень духовного делания. Ибо главной целью «Света с Востока» было собрать воедино то живое и великое предание, которое соединяет друг с другом «два легких» христианства и одновременно намечает пути достижения взаимопонимания. Сколь драматично и убедительно прозвучало почти личное — прибавим, по духу совершенно близкое Владимиру Соловьеву — признание Папы в том, что каждый день он испытывает все более страстное желание заново проследить историю церкви и написать («наконец») историю «нашего единства». Так вместе с Иоанном Павлом II мы вернулись бы во времена, «когда после смерти и воскресения Господа нашего Иисуса Благая Весть распространилась в самых разных культурах, между которыми начался необычайно плодотворный обмен». И «хоть не было недостатка в трудностях и конфликтах, послания святых апостолов (см.: 2 Кор. 9:11–14) и труды Отцов Церкви указывают на тесные, братские связи между церквями, которые сохраняли полное общение веры и в то же время взаимно уважали специфику и особый облик друг друга. <…> Первые вселенские соборы — красноречивое свидетельство этого прочного единства и разнообразия» (ном. 18).

Вторая из двух основных частей послания «Свет с Востока» носит название «От познания к встрече» и — через «опыт единства», через

«встречи, познавание и сотрудничество» — завершается «общим паломничеством к Orientale lumen». Ни в одном другом из папских «славянских» документов нет такого же глубокого описания православной духовности, вместе с тем нигде больше мы не найдем столь точных указаний на то, как католическое знание о духовности православных собратьев может послужить основой делу практического примирения. Иоанн Павел II отмечает, что христиане — и католики, и православные — в силу взаимного непонимания и разделения лишили мир общего свидетельства, которое могло предупредить многие драмы и «даже изменить ход истории»: «Грех нашего разделения тяжек» (ном. 17).

На христианах лежит особый долг давать совместное свидетельство людям своего времени, в том числе и тем, кто стоит вне церкви. Особенно сокрушается Иоанн Павел II по поводу «взаимного исключения из общего участия в Евхаристии» (ном. 19).

С польской же точки зрения, православно-католический экуменический диалог мог бы содействовать и русско-польскому примирению. Послание Папы обращено к епископам, духовенству и верующим, и прежде всего напоминает, что изменение хода истории может начаться с рядового католического прихода, в том числе и польского. Следующая цитата не только передает нам представление Папы о том, как надо действовать, но и — что должно быть очевидно каждому, кто знаком с польской церковной жизнью второй половины 90-х и так или иначе старается в ней участвовать, — позволяет убедиться, что призыв Иоанна Павла остался практически без отклика:

> Важно, чтобы церковные общины в разных формах и более широко включались в эти встречи и взаимный обмен. Мы знаем, например, насколько конструктивными в деле культурного и духовного взаимообогащения, а также в творении дел милосердия могут оказаться контакты между приходами-«близнецами» (ном. 25).

Другой важной практической рекомендацией Папы было ликвидировать «известную напряженность между Римской Церковью и некоторыми Церквями Востока», которая «затрудняет совместное шествие к единству в духе взаимного уважения». Речь шла о том, чтобы при пастырском окормлении католиков на территории бывших коммунистических государств не соперничать с местной церковью, а наоборот действовать совместно с пребывающими в бедности православными общинами.

> *Горе нам, если обеспеченность одних станет для других причиной унижения или бесполезного и огорчительного соперничества* (курсив

> мой. — *Г.П.*). Со своей стороны западные общины должны там, где это возможно, осуществлять социальные программы вместе с братьями из восточных Церквей или помогать им в осуществлении того, что предпринимают они на службе своим народам; во всяком случае пусть они на территориях, где действуют и те и другие, никогда не ведут себя с пренебрежением к трудолюбивым усилиям, предпринимаемым восточными Церквями, заслуги которых тем выше, чем более ограничены их возможности (ном. 23).

Размышления о послании «Свет с Востока» можно завершить напоминанием о христианской надежде Иоанна Павла II или, точнее, его обращенной к будущему уверенности:

> На Востоке каждый день снова встает солнце надежды, свет, возвращающий роду человеческому бытие. С Востока, в согласии с прекрасной метафорой, вернется наш Спаситель (ср.: Мф. 24:27) (ном. 28).

На этой метафоре — дай ей Бог исполниться! — можно закончить эти размышления о «Свете с Востока», где богословие славянского экуменизма Иоанна Павла II облачено в чарующей красоты форму.

2. СЛАВЯНСКИЙ ДИАЛОГ О СОВРЕМЕННОСТИ

Встречи Сахарова и Солженицына с польским Папой

С 1988 года, тысячелетия крещения Руси, по 1995-й когда Иоанн Павел II выступил с апостольским посланием «Свет с Востока» («Orientale lumen»), прошло семь насыщенных историческими событиями лет. За это время Центральная и Восточная Европа сделали большой шаг на пути упорядочения общественно-политической жизни. Не идеализируя этот переходный период, можно сказать, что именно он приблизил то время, когда «каждый народ может избирать — в духе свободы и истины — пути собственного развития» (апостольское послание «Euntes in mundum» — «Идите по всему миру» от 25 января 1988 года, гл. 13)[1].

Еще 31 мая 1991 года в апостольском послании к епископам европейского континента об отношениях между католиками и православными в новых условиях, сложившихся в Центральной и Восточной Европы, Иоанн Павел II определил новое место церкви в период после «весны народов» 1989 года[2]. За семь лет Папа не раз обращал свой взор на судьбу России, а большое значение он придавал личному общению с лучшими представителями русского народа. В 1985–1995 гг. Иоанн Павел II давал аудиенцию не только советским и российским политикам — Андрею Громыко, Михаилу Горбачеву, Борису Ельцину, но и тем преследуемым в советские времена защитникам прав человека, которые внесли большой вклад в демонтаж Советской империи.

Имея в виду именно эти личные встречи Папы с русскими диссидентами, выступавшая в 1995 году в Люблине Ирина Иловайская-

---

[1] Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II. Kraków: Znak, 1997. S. 506. Эта часть апостольского послания, которое было написано и обнародовано «в ознаменование 1000-летия Крещения Киевской Руси», озаглавлена «Единство церкви и единство европейского континента».

[2] Ibid. S. 510–519.

Альберти отмечала, что «за прошедшие годы судьба не раз сводила русских с Иоанном Павлом II в эпизодах не только макроистории, но и человеческой микроистории». До сего дня никто лучше Иловайской не описал встреч Иоанна Павла II с Еленой Боннэр и Андреем Сахаровым в 1985–1989 гг.:

> В 1985 году Иоанн Павел II пригласил на аудиенцию Елену Георгиевну Боннэр (разрешения выехать за границу ради совершенно необходимой операции на сердце добился для нее длительной голодовкой Андрей Дмитриевич). Думаю, что эта удивительная встреча с Папой в то время, когда политические и государственные деятели опасались принимать ее, чтобы не раздражать советскую власть, придала ее больному сердцу не меньше сил, чем благополучно проведенная операция. Помню тот вечер, когда Елена Георгиевна спросила меня перед сном, не надеть ли ей подаренные Иоанном Павлом четки. «У меня такое ощущение, — сказала она, смущаясь, что может нарушить незнакомый ей религиозный обряд, — будто с этими четками мне ничего не грозит». В 1989 г. супруги Сахаровы были на аудиенции у Иоанна Павла II вдвоем. Андрей Сахаров задал Папе вопрос, который в тот период был для него животрепещущим: соглашаться ли на участие в работе советского законодательного органа, Верховного совета, в конце концов представляющего интересы коммунистов? Зато это означало принять участие в политической жизни страны. Иоанн Павел II не возразил против этого, прибавив, что совесть подскажет Сахарову, что и как делать. Андрей Дмитриевич был необычайно благодарен за этот ответ. Можно с большой вероятностью предположить, что, если бы не преждевременная кончина, Сахаров стал бы президентом России и повел бы страну по пути <…> на котором Россия, быть может, заслужила бы любовь[3].

16 октября 1993 года, в день, когда мир отмечал 15-летие понтификата, единственным, кого принял Иоанн Павел II за Бронзовыми вратами, был Александр Солженицын, прибывший вместе с женой Наталией на аудиенцию, в которой, как и во встрече с Сахаровыми, также принимала участие И.А. Иловайская. За пять лет до этого, весной 1988 года, благодаря Иоанна Павла II за «все, что он сделал, чтобы обратить внимание христиан Запада на судьбы их братьев по вере в Советском Союзе и превратить этот юбилей (1000-летия крещения

---

[3] Свой доклад, прочитанный 18 мая 1995 года в Люблинском католическом университете по случаю дня рождения Иоанна Павла II, И.А. Иловайская-Альберти начала с извинений от своего имени — русского человека — за те страдания, которые Польша и поляки претерпели от России. Польский перевод выступления: *Iłowajska Alberti I.* Miłość współweseli się z prawdą // Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL. Lublin. 1995. № 2–3 (30–31). S. 31–40.

Руси. — *Г.П.*) в событие мирового масштаба, чтобы эта годовщина положила начало новой, второй евангелизации России», она привела слова Солженицына об Иоанне Павле II: «Он всегда прав, ибо перед собой и над собой видит Христа»[4].

Солженицын и прежде неоднократно высказывался об Иоанне Павле II. Первый раз — 27 октября 1978 года, когда в анкете парижской «Культуры» он сказал о значении избрания Папы-поляка для христиан Восточной Европы. Мнение автора «Архипелага ГУЛАГ» — и это хорошо видно сегодня — оказалось пророческим:

> В большей части благополучного мира христианство испытывало развеянье, в иных местах — одеревенение. Западные люди во множестве утеряли ощущение масштабов жизни и сути ее. Эти масштабы и эту суть принесет в католическую Церковь, как я надеюсь, новый Папа из духовно стойкой Польши, поднявшийся сквозь притеснения христианства у себя на родине. Вместе с католиками восточноевропейских стран мы, русские, глубоко радуемся этому избранию. Мы верим, что оно поможет укреплению нашей общей христианской веры во всем мире — а только она сегодня и может спасти человечество. Поляков же хочется особо поздравить[5].

10 мая 1983 года, через два года после покушения на Папу на площади Св. Петра, Солженицын заявил в Лондоне, что этим преступлением «атеистический мир» пытался «взорвать религию»[6]. Писатель, видимо, имел в виду конкретные советские следы покушения — из опубликованных в 1994 году архивных документов КПСС известно, что брежневское Политбюро в сотрудничестве с андроповским КГБ

---

[4] Z Iriną Iłowajską-Alberti, redaktorem naczelnym tygodnika «Russkaja Mysl», rozmawia Henryk Cywiński (Grzegorz Przebinda) // Arka. Kraków. 1989. № 25. S. 71 (издание подпольное). Недавно это интервью было перепечатано в польском журнале, в номере, посвященном проблемам эмиграции: «Emigracja jest stanem nienormalnym». Z Iriną Iłowajską – Alberti rozmawia Grzegorz Przebinda // Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL. Lublin. 2009. № 3–4 (87–88). S. 291–302. Совсем недавно текст наконец-то появился на русском в обратном переводе с польского Натальи Горбаневской: «Процесс внутреннего освобождения будет продолжаться…» Беседа с Ириной Иловайской (1987 г.) // Новая Польша. 2008. № 5 (97). С. 74–81.

[5] *Солженицын А.* Ответ польскому журналу «Культура» // Солженицын А. Собр. соч.: В 20 т. Вермонт; Париж: YMCA-Press, 1978–1991. Т. 10: Публицистика. Статьи и речи. С. 352. Первая публикация в польском переводе в парижском журнале «Kultura». 1978. № 12 (375). С. 28.

[6] *Он же.* Темплтоновская лекция (Гилдхолл, Лондон, 10 мая 1983 года) // Он же. Публицистика: В 3 т. Т. 1: Статьи и речи. Ярославль: Верхне-Волжское книжное изд-во, 1995. С. 450.

еще 13 ноября 1979 года разработало проект «Борьба с политикой Ватикана против социалистических стран» из пяти пунктов. К этой борьбе были подключены МИД, АН СССР, ТАСС, телевидение и пресса. В первом пункте предлагалось мобилизовать партийные власти союзных республик, где живут верующие римско- и греко-католического вероисповедания. Второй пункт предполагал «обмен информацией» с братскими компартиями Австрии, Аргентины, Бельгии, Ирландии, Италии, Португалии, Франции и ФРГ. В третьем рекомендовалось заманивать определенные группы в Католической церкви риторикой борьбы за мир. Четвертый пункт уполномочивал КГБ распространять за границей сведения, будто бы Иоанн Павел II опасен для Католической церкви. Наконец, Академии наук вменялось в обязанность еще усердней работать над укреплением основ «научного атеизма». Среди подписавших документ, в частности, Константин Черненко, Михаил Суслов, Михаил Горбачев[7].

Иоанн Павел II был частично знаком с русской оппозиционной культурой, выросшей на почве как гуманистического Просвещения, так и православного христианства. Он с интересом читал тексты Сахарова и Солженицына, восхищаясь нравственными позициями авторов. Немалое впечатление произвело на него обращение Солженицына «Жить не по лжи!» (1974), где писатель-пророк утверждал, что коммунизм истлеет и отомрет только тогда, когда люди перестанут участвовать в коллективной лжи[8]. Американский исследователь Джордж Вейгель справедливо связывает этот солженицынский постулат, появивщийся еще и в его нобелевской лекции, с призывом Иоанна Павла II «зло побеждать добром»[9]. Однако родство мысли Иоанна Павла II ядру тогдашнего солженицынского мировоззрения, кажется, еще глубже. Русский писатель много лет активно выступал против порожденной атеистическим Просвещением идеологии, которая лишала человека любых трансцендентных чувств и упований и одновременно рассматривала его как винтик в гигантском социальном механизме. В 1976 году Солженицын заявил, что все человеческие несчастья — и на Востоке, и на Западе — начались «оттого, что мы в позднем Средневековье бросились в материю, мы захотели иметь много предметов, вещей, жить для всего этого телесного, а нравственные задачи забыли»[10].

---

[7] *Szulc T.* Pope John Paul II. The Biography. New York: Scribner, 1995. S. 310–311.

[8] *Солженицын А.* Собр. соч. Т. 9: Публицистика. Статьи и речи. Вермонт; Париж: YMCA-Press, 1980. С. 168–172.

[9] *Weigel G.* Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu i upadek komunizmu. Poznań: W drodze, 1995. S. 95.

[10] *Солженицын А.* Выступление по французскому телевидению (Париж, 9 марта 1976 г.) // Солженицын А. Собр. соч. Т. 10. С. 315.

В июне 1978 года писатель произнес свою памятную Гарвардскую речь, в которой осудил просвещенческо-атеистическую идеологию в истории Европы и Америки, отнюдь не критикуя при этом Запад от имени некоего мифического Востока. В своем выступлении Солженицын подчеркнул, что если бы произносил эту речь в России, то «сосредоточился бы на бедствиях Востока». Но находясь и выступая в Америке, он подверг последовательному критическому анализу ряд важных сторон жизни Запада. Его основной тезис был таким:

> Весь этот переклон свободы в сторону зла создавался постепенно, но первичная основа ему, очевидно, была положена гуманистически человеколюбивым представлением, что человек, хозяин этого мира, не несет в себе внутреннего зла, все пороки жизни происходят лишь от неверных социальных систем, которые и должны быть исправлены[11].

Писатель говорил об идеологии Нового времени, родившейся на Западе в атеистическую эпоху Возрождения и политически оформлявшейся начиная с эпохи Просвещения. Эту систему ценностей и политической деятельности он определял как «рационалистический гуманизм или гуманистическая автономность», основу которой он усматривал в «автономности человека от всякой высшей над ним силы». «Поворот Возрождения, — говорил Солженицын в Гарварде, — был исторически неизбежен: Средние века исчерпали себя, стали невыносимы деспотическим подавлением физической природы человека в пользу духовной». Тем не менее идеологии, распространившее свое господство позднее, повернулись «от Духа к Материи» вместо того чтобы искать гармонию между этими двумя началами в человеке: «Гуманистическое сознание, заявившее себя нашим руководителем, не признало в человеке внутреннего зла, не признало за человеком иных задач выше земного счастья и положило в основу современной западной цивилизации опасный уклон преклонения перед человеком и его материальными потребностями». В отношении свободы Солженицын утверждал, что «сама по себе, обнаженная свобода никак не решает всех проблем человеческого существования». Он напоминал, что «в ранних демократиях все права признавались за личностью лишь как за Божьим творением», человеческая свобода испытывалась пробным камнем «постоянной религиозной ответственности», обретая всю полноту, когда выбирала добро. Отвергнувшее наследие веков христианства XX столетие вызвало к жизни государственные системы, которые были построены в духе материализма: «Запад, наконец, отстоял права человека, и даже с избытком, — но

---

[11] Там же. С. 286.

совсем поблекло сознание ответственности человека перед Богом и обществом».

По мнению Солженицына, необузданный гуманизм проложил дорогу атеистическому социализму и коммунизму. Именно это имел в виду Маркс, когда в 1844 году отмечал, что «коммунизм есть натурализированный гуманизм». Несовершенный человек, наделенный множеством пороков, был поставлен «мерою всех вещей на Земле». Поэтому путь, пройденный от Возрождения, по мнению Солженицына, «обогатил нас опытом», но одновременно лишил веры в «Целое, Высшее»:

> Если бы, как декларировал гуманизм, человек был рожден только для счастья, — он не был бы рожден и для смерти. Но оттого, что он телесно обречен смерти, его земная задача, очевидно, духовней: не захлёб повседневностью, не наилучшие способы добывания благ, а потом веселого проживания их, но несение постоянного и трудного долга, так что весь жизненный путь становится опытом главным образом нравственного возвышения[12].

Когда в 1993 году Иоанн Павел II принимал Солженицына в Ватикане, к изданию как раз готовилась книга Папы «Переступить порог надежды», где автор отмечал:

> Ответственность лежит на человеке, людях, идеологиях, философских системах. Я бы сказал, ответственность лежит на борьбе с Богом, систематической ликвидации всего христианского, на борьбе, которая в значительной мере господствовала в мышлении и жизни Запада на протяжении трех последних столетий. Марксистский коллективизм — лишь худший вариант этой программы[13].

Отход от Бога в Европе Нового времени, как считает Иоанн Павел II, начался прежде всего во Франции со времен Декарта, положившего начало повороту от метафизики к гносеологии. Это был исток «современного имманентизма и субъективизма»: по следам Декарта пошли энциклопедисты французского Просвещения и их историческое детище — Французская революция, которая «во времена террора снесла алтари Христовы, повалила придорожные распятия, а взамен ввела культ богини разума. На его основе она и провозгласила *свободу, равенство и братство.* Духовное, а особенно нравственное наследие

---

[12] Там же. С. 294–297.

[13] *Jan Paweł II.* Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995. S. 109. Ср. также: *Папа Иоанн Павел II.* Переступить порог надежды / При участ. и под ред. В. Мессори. М.: Истина и жизнь, 1995. С. 172.

христианства было вырвано из своей евангельской почвы, на которую надо снова вернуться, чтобы оно обрело полную жизнеспособность»[14].

Особенно остро звучит тезис Иоанна Павла II о том, что «просвещенческий рационализм покушается на всю христианскую сотериологию, богословскую мысль о спасении». И вновь — как бы в согласии с утверждением Солженицына о том, что под влиянием Просвещения человек утратил чувство греха, — Иоанн Павел II добавляет:

> «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него» (Ин. 3:17). Мир, который Сын Божий застал, вочеловечившись, заслуживал осуждения в силу греха, подчинившего себе всю историю, начиная с грехопадения первых людей. Но именно с этим абсолютно не согласно мышление, истоки которого лежат в эпохе Просвещения. *Оно не приемлет реальности греха, особенно греха первородного*[15].

Можно смело сказать, что этот тезис Иоанна Павла II, направленный против возникшего в эпоху Просвещения представления об естественной безгрешности освобожденного от «теистических предрассудков» человека, до сего дня составляет полемическую сердцевину его мировоззрения, и отсюда следует духовное и интеллектуальное противостояние Папы нравственной вседозволенности нашего времени. Имея в виду свой самый трудный апостольский визит на родину в 1991 году, Иоанн Павел II говорил четыре года спустя:

> Когда в последний раз в Польше я выбрал темой проповедей Декалог и заповедь любви, все польские приверженцы «просвещенческой программы» были недовольны. Папа, который пытается убедить мир в человеческой греховности, становится для такого умонастроения persona non grata[16].

Через год после этого апостольского визита Папы в Польшу И.А. Иловайская сравнивала высказывания Иоанна Павла II с Гарвардской речью Солженицына, усматривая сходство в том, как в Польше 1991 года отнеслись к папской проповеди, а в Америке отреагировали на выступление Солженицына 1978 года.

> Я знала Гарвардскую речь ранее и советовала Александру Исаевичу «смягчить» тон. Но Солженицын не поддался на уговоры. Он хотел в полный голос выступить в защиту основополагающих ценностей. Он сказал мне тогда: «Поймите, люди забыли Бога, оттого и все несчастья».

---

[14] *Jan Paweł II.* Przekroczyć próg nadziei. S. 56.
[15] Ibid. S. 59.
[16] Ibid. S. 60.

> Я запомнила эту фразу на всю жизнь. Бога забывают во имя свободы, во имя плюрализма, во имя демократии. Ни одна из этих *форм* (а свобода, отвергающая Бога, — всего лишь форма, и то плохая) не заменит Бога[17].

Обращаясь в 1996 году в Кастель-Гандольфо к участникам коллоквиума «Просвещение сегодня», Папа еще раз подчеркнул свое критическое отношение к антитеистическому Просвещению, вытекающее из теоцентрической картины истории:

> Во время докладов и вызванной ими дискуссии я старался не только внимательно следить за путеводной нитью аргументов, но и найти способ восприятия выявившихся проблем с богословской точки зрения. За исходную точку я принял само слово «просвещение». Нет необходимости распространяться о природе и историческом значении этого явления культуры, ибо оно хорошо известно. Известно и влияние просвещения на европейское христианство. В определенном смысле оно стало духом сопротивления христианской вере, ниспровержением, опирающимся на рационалистические посылки. Это один из тех вопросов, которые я затронул в книге «Переступить порог надежды»[18].

Далее, однако, Иоанн Павел II напомнил, что само слово «просвещение» можно понимать и как «озарение» или «дар света свыше». В этой перспективе оно есть познание действительности разумом свободного человека, но благодаря Божьему импульсу. Здесь мы вступаем в область метаистории, обращаемся к прошедшим, но одновременно определяющим человеческое настоящее и будущее временам Пятидесятницы: «Тот день явил свет и силу, источник которых в распятии и воскресении Христа». В контексте этих двух видов «просвещения»: *исторически-имманентного*, которое находило свою силу в естественном и самое большее, деистическом разуме свободного человека, и того *трансцендентного*, которое Иоанн Павел II связывает с конкретным актом Ниспослания Духа Святого, — нельзя не вспомнить о русской идейной традиции XIX века, непосредственно ведущей к Солженицыну. Один из важнейших представителей русской философской и общественной мысли первой половины XIX в. — Николай Гоголь, который в своих сочинениях первого периода («Мертвые души», «Ревизор») представил реалистически-ироническую картину русской действительности своего времени. Русская критика, взращенная на идеях Просвещения,

---

[17] «Rosję uratują młodzi Rosjanie». Z Iriną Iłowajską-Alberti rozmawia Grzegorz Przebinda // Arka. Kraków. 1992. № 39–40. S. 129.

[18] *Jan Paweł II.* Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania na temat «Oświecenie dzisiaj» // Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo. Kraków: Znak, 1999. S. 217.

даже признала его покровителем нового Просвещения, представители которого вплоть до конца XIX века утверждали, что сам по себе человек безгрешен, «виновна» же среда, в которой он формируется и действует. Некоторые даже обратились к апологии «мистического первородного греха». «Библией» этого направления стали романы «Кто виноват?» (1845) Александра Герцена и «Что делать?» (1862) Николая Чернышевского. Бакунин, самый «романтический» и крикливый из русских антитеистов, даже находил в апологии первородного греха основу для своей социальной революционности. В 70-е годы он писал, что благодаря этому акту человек освободился, вырвался из мира животных и стал человеком, начал свою историю и свое чисто человеческое развитие актом непослушания и познания, то есть бунтом и мыслью.

Однако Гоголя не вписать ни в какие идеологические рамки, тем более в рамки нового Просвещения, которое в России XIX столетия приобретало вульгарно-материалистические формы. В последнее десятилетие жизни он пережил религиозный мировоззренческий кризис и опубликовал «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), из-за которых от него с презрением отвернулись прежние почитатели. Гоголь писал:

> Мы повторяем теперь бессмысленно слово «просвещение». Даже и не задумались над тем, откуда пришло это слово и что оно значит. Слова этого нет ни на каком языке, оно только у нас. Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всегда насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие, и знает, зачем произносит. Недаром архиерей, в торжественном служении своем, подъемля в обеих руках и троесвечник, знаменующий Троицу Бога, и двусвечник, знаменующий Его сходившее на землю Слово в двойном естестве его, и Божеском и человеческом, всех ими освещает, произнося: «Свет Христов освещает всех»[19].

Трудно предположить, чтобы столь близкая этому позиция Папы возникла под влиянием Гоголя, но можно, вероятно, допустить, что в этом вопросе встретились два христианина XIX и XX вв. — русский православный писатель с Украины и католический Папа, мыслитель из Польши.

Солженицын, автор «Архипелага ГУЛАГ» был принят в Ватикане в 1993 году не только как тот, кто словом содействовал падению коммунизма, но и как продолжатель христианско-гуманистической

[19] *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 118–119.

традиции Гоголя, Чаадаева, Соловьева. Ватиканская газета «Оссерваторе романо» ограничилась сухим сообщением об этой аудиенции, а подлинным источником информации стало интервью, которое дала итальянской католической газете «Аввенире» Ирина Иловайская. По ее словам, темой беседы Папы с Солженицыным стало падение коммунизма, положение в России, мученичество христиан под коммунистическим ярмом, потребность новой христианизации страны и наконец, отношения между католической и православной церквями.

> Солженицын, — говорит Иловайская, — при всем своем огромном уважении к Иоанну Павлу II, которого он считает самым великим человеком нашего времени, тем не менее остается под влиянием как исторически сложившихся предубеждений русской интеллигенции против Ватикана, так и некоторых фанатически антикатолических тенденций сегодняшней русской эмиграции. Более того, он считает Россию исключительно православной страной и практически ничего не знает об отношениях между католичеством и православием. Поэтому в беседе с Папой он выдвинул обвинения, правда, не Папе, а католической Церкви, в том, что она в течение веков свысока относилась к православию как к какой-то «худшей» религии, а сегодня, после падения коммунизма, пытается вести экспансию на территории России, назначая своих епископов и посылая сюда миссионеров[20].

По свидетельству Иловайской, ответ Папы произвел на Солженицына сильное впечатление: Иоанн Павел II говорил о страданиях Православной церкви под властью коммунистов, сравнивая его с мученичеством первых христиан. Он напомнил о своих инициативах, посланиях и энцикликах в связи с тысячелетием крещения Руси, которых Солженицын, к сожалению, не читал. Иоанн Павел II объяснял, что стремление современной Католической церкви вести диалог с православием своими корнями и источником вдохновения имеет документы II Ватиканского собора. Солженицын, не имевший возможности познакомиться с материалами этого собора, признал справедливость указания Папы на то, что «в России живет много католиков: поляки, литовцы, украинцы и немцы, рассеянные в результате депортаций, особенно в сталинские годы, по всей территории России. Католическая Церковь стремится всего лишь обеспечить им опеку и пастырское окормление». Касаясь ситуации в современной

---

[20] Все сведения об этой встрече Иоанна Павла II и Александра Солженицына я заимствую из текста Ежи Туровича, который в своем польском журнале пересказывает интервью, данное Ириной Иловайской итальянской газете: *J.T.* Sołżenicyn u Ojca Świętego // Tygodnik Powszechny. Kraków. 28.11.1993. № 48 (2315). S. 13.

им России, в которую Солженицын после двадцати лет изгнания вернулся полгода спустя, оба собеседника согласились, что ни в России, ни в Центральной и Восточной Европе нет необходимости в слишком «резком переходе к капитализму, лишенному ценностей», ибо «разрушения духовной сферы при коммунизме грозят возникновением чисто потребительской психологии». Солженицын в разговоре обнаружил хорошее знание энциклики Льва XIII «Rerum novarum» (1891, с подзаголовком «О положении рабочих») и даже ссылался на его критическое отношение к ограниченности капитализма. Однако русский писатель не читал новой социальной энциклики Иоанна Павла II «Сотый год» («Centesimus annus», 1991) и ничего не знал о современном состоянии социального учения Католической церкви[21].

В конце интервью Ирина Иловайская отметила, что при всей близости взглядов обоих участников диалога их главное расхождение состояло в том, что «Солженицын смотрит на сегодняшний мир с большим пессимизмом, тогда как Иоанн Павел II, не впадая в легковерный оптимизм, возлагает надежды на Промысел Божий». От себя прибавлю, что в первой половине 1990-х годов существовал реальный

---

[21] В 1994 году А.И. Солженицын так описал свою встречу с Иоанном Павлом II: «В Риме же была аудиенция у Папы Иоанна-Павла II. (Я пошел с Алей и В.С. Ванкулом, говорящим по-итальянски, но весь разговор переводила И.А. Иловайская, с неисследимо давних пор — преданная католичка, а теперь и активная помощница Папы.) Саму эту встречу Папа назначил в знаменательный для себя день 15-летия занятия им Ватиканского престола. Величественная анфилада Ватиканского собора. К Папе я шел с высоким уважением и добрым чувством. В прежние годы были между нами, в устных передачах третьих лиц, как бы сигналы о прочном союзе против коммунизма, это прозвучало и в нескольких моих публичных выступлениях. Он тоже видел во мне важного союзника — однако, может быть, шире моих границ. Я отчетливо выразил это в разговоре, напомнив, что католические иерархи в 1922–27 годах, при разгроме русской православной Церкви, налаживали сотрудничество с коммунистами в откровенном (но близоруком) расчете — с их помощью утвердить в СССР поверх праха православия — позиции Церкви католической. Мои замечания явно не были для Папы новостью, но отемнили его лицо. Он возразил, что это была лишь инициатива отдельных иерархов (во что мало верится, зная дисциплину католиков). — В какой-то связи я упомянул энциклику «De rerum novarum» папы Льва XIII — и по его отзыву понял, что Иоанн-Павел очень не чужд социалистических взглядов — и это легко понять, и естественно для христианского иерарха» (*Солженицын А.* Угодило зернышко промеж двух жерновов. Очерки изгнания. Ч. 4 (1987–1994) // Новый мир. Ноябрь 2003. № 11 (943). С. 89). Готовя восемь лет спустя свои мемуары к печати, писатель снабдил их следующим комментарием: «Этому Папе-славянину еще предстояло почти удвоить свой срок на Ватиканском престоле — и сколько же, сколько же поездить по миру, из последних сил благовествуя. А напряжение с Православием так и не уходит, и чаемый Папой приезд в Россию все не состаивается. (Примеч. 2002)» (Там же).

шанс сделать большой шаг если не к достижению заимопонимания между православной и католической церквями, ибо Солженицын никоим образом не мог представлять в Ватикане церковных иерархов, то хотя бы в сфере укрепления польско-русских связей. За два дня до аудиенции Солженицын получил в Лихтенштейне от о. Тадеуша Стычня, директора Института Иоанна Павла II при Люблинском католическом университете, устное приглашение побывать в день 75-летия Папы, 18 мая 1995 года, в городе, где была заключена Люблинская уния. Поездка эта, однако, так и не состоялась: искренняя вовлеченность и радение за судьбы страны не позволили Солженицыну покинуть Россию в годы переживаемого ею нравственного и политического кризиса. Таким образом, посеянное в том разговоре зерно так и не дало всхода. Писатель не сумел в полной мере оценить отношение Иоанна Павла II к России и другим важным проблемам нашего времени.

Отец Юзеф Тишнер, один из участников коллоквиума «Просвещение сегодня», в своем выступлении напомнил:

> Все мы и дети, и жертвы Просвещения. Идеи прав человека, демократии и терпимости вошли в нашу кровь. И все же современного тоталитаризма не было бы, не проложи ему дорогу та радикальная критика традиций, с которой выступило Просвещение[22].

Другой участник коллоквиума, профессор политической философии Чарльз Тейлор из Монреаля в своем докладе «Имманентное контрпросвещение» заметил, что Просвещение было великим апофеозом «обычной жизни» и гуманизма. «Просвещенческий гуманизм», при всем своем отрицании трансцендентности и традиционной религии как «иллюзии», возрос, однако, на почве предыдущего признания повседневной жизни в духе христианской *agape* (любви к ближнему):

> Эпоха, в которую случились Хиросима и Освенцим, одновременно породила такие организации, как «Международная амнистия» и «Врачи без границ». Разумеется, у этого феномена глубокие христианские корни. Где-то по пути эта культура перестала быть просто вырастающей из христианства, хотя в ней продолжали играть важную роль глубоко верующие христиане. Более того, этот разрыв просвещенческой культуры с христианской был, наверное, даже необходим для того, чтобы порыв солидарности мог выйти за пределы христианского мира[23].

---

[22] *Tischner J.* Nowe Oświecenie // Gazeta Wyborcza. Warszawa. 19–20.10.1996. № 245 (2235). S. 19.

[23] *Taylor Ch.* Immanentne kontrooświecenie // Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo. S. 55–56.

Ганс Майер, профессор социологии религии и теории культуры из Мюнхена, в докладе «Просветительская идея свободы и католическая традиция» констатировал, что «современная свобода немыслима без плодов многовекового христианского образования в Европе и во всем западном мире. Она могла развиться только в обществе, сформированном идеей бесконечной ценности индивидуальной души и личной ответственности человека перед Богом»[24].

В этих словах видна связь христианства, содержащейся в нем идеи достоинства, свободы и личной ответственности человека с принципами разумного, не тотализирующего Просвещения. В этом контексте хотелось бы еще раз вернуться к беседе Иоанна Павла II с Андреем Сахаровым, который — в отличие от Солженицына, некогда причисленного к представителям нового (романтического) Средневековья, — представлял в застойном СССР новое (демократическое) Просвещение. Правда, агностическое, но в то же время гуманистическое и либеральное, что делало его более похожим на старое английское, чем на наследующее ему французское Просвещение. Мне кажется, что Иоанн Павел II, принимая на личных аудиенциях двух выдающихся русских людей и мыслителей второй половины XX века, говорил с ними одновременно и как с представителями этих двух соперничающих, но и не враждебных друг другу направлений мысли в России, суть и значение которых хорошо известны и в Западной Европе: романтически-теистического и просвещенчески-агностического.

Но и сегодня — спустя много лет после смерти Сахарова (1989), после кончины Папы (2005) и Солженицына (2008) — только диалог этих двух жизненных философий поможет сохранить наш мир.

---

[24] *Maier H.* Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka // Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo. S. 65.

3. ВОЙТЫЛА ЧИТАЕТ ДОСТОЕВСКОГО И СОЛЖЕНИЦЫНА

Во взаимоотношениях православных и католиков в Европе мы слишком часто встречаемся с ненавистью, укорененной в «дурной истории». Вспомним Александра Невского, в середине XIII века князя переяславского, новгородского, владимирского, одного из главных святых московского православия в Средние века. В 1248–1252 гг. папа Иннокентий IV под натиском ордена меченосцев дважды призывал Невского признать верховенство Рима. Однако князь Александр, победитель шведов и меченосцев, коротко отвечал посланникам Папы, что уроков от них не примет[1]. Сегодня немало православных храмов носят имя св. Александра Невского: во Пскове и Новосибирске, в болгарской Софии и финском Хельсинки, в Париже и польском Лодзи. До I Мировой войны собор Александра Невского был и в Варшаве, но когда после почти полутораста лет неволи страна вновь обрела независимость, собор был снесен. Что ни говори, а славы полякам подобный акт не принес... Память о святом рыцаре с Чудского озера

---

[1] О визите папских легатов к Александру Невскому сообщают почти идентично «Житие Александра Невского» (80-е гг. XIII в.) и «Новгородская первая летопись» (1251 г.). Из первого источника: «Некогда же приидоша къ нему послы от папы из великого Рима, ркуще: "Папа нашь тако глаголет: 'Слышахом тя князя честна и дивна, и земля твоя велика. Сего ради прислахом к тобе от двоюнадесятъ кординалу два хытреша — Агалдада и Гемонта, да послушаеши учения ихъ о законе Божии'". Князь же Александръ, здумавъ съ мудреци своими, въсписа к нему и рече: "Отъ Адама до потопа, от патопа до разделения языкъ, от разьмешениа языкъ до начяла Авраамля, от Авраама до проитиа Иисраиля сквозе море, от исхода сыновъ Иисраилевъ до умертвия Давыда царя, от начала царства Соломоня до Августа и до Христова рожества, от рожества Христова до страсти и воскресения, от въскресения же его и на небеса възшествиа и до царства Константинова, от начала царства Константинова до перваго збора и седмаго — си вся добре съведаемь, а от вас учения не приемлем". Они же възвратишяся въсвояси» (Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2004. Т. 5: XIII век. С. 366–368).

сохранена Русской церковью, да, пожалуй, и интеллигенцией (благодаря, в частности, кинофильму Сергея Эйзенштейна)[2]. К сожалению, нередко память бывает отравленной, порождающей ненависть и к полякам, и к папскому престолу в Риме.

В начале апреля 2002 года «православная общественность» провела во Пскове и Новгороде бурные антикатолические манифестации под лозунгом возрождения «благословенной традиции» Александра Невского. Власти Пскова по предложению тамошнего православного архиепископа остановили строительство почти уже достроенного костела. Еще одна «православная акция» прошла в Новосибирске, который незадолго до этого стал главным городом католической епархии. Полувоенная «Дружина Александра Невского» прервала католическую литургию и выступив перед смертельно перепуганными верующими (в том числе женщинами и детьми), пообещала провести новые акции протеста «против экспансии католицизма на традиционно православные русские земли».

Достоевский о Ватикане и Польше

Достоевский, «жестокий талант» России, был одновременно откровенным врагом и римского папства, и польских мечтаний о независимости. И ничто не ужасало его больше, чем объединение обеих этих «адских сил» — Рима и Польши. Добрый князь Мышкин только раз впадает в гнев — когда выкрикивает псевдоправославные мысли о «сути папства»:

> …католичество римское даже хуже самого атеизма, таково мое мнение! Да! таково мое мнение! Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше; он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного. Христа противоположного! Он антихриста проповедует, клянусь вам, уверяю вас! <…> По-моему, римский католицизм даже и не вера, а решительно продолжение Западной Римской империи, и в нем все подчинено этой мысли, начиная с веры. Папа захватил землю, земной престол и взял меч; с тех пор все так и идет, только к мечу прибавили ложь, пронырство, обман, фанатизм, суеверие, злодейство, играли самыми святыми, правдивыми, простодушными, пламенными чувствами народа, все, все променяли за деньги, за низкую земную власть. И это не учение антихристово?[3]

---

[2] Ср.: *Шенк Ф.В.* Александр Невский в русской культурной памяти: Святой, правитель, националный герой (1263–2000) / Авториз. пер. с нем. Е. Земсковой, М. Лавринович. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 8: Идиот. С. 450–451. Справедливости ради добавим, что другой герой «Идиота»,

Так думал о латинском Риме и сам Достоевский. Его антипапские высказывания на страницах «Дневника писателя» до сих пор мешают взаимопониманию христианских народов в Европе. Папство, объединенное с Речью Посполитой, по Достоевскому, могло стать угрозой всему славянскому миру. Когда в 1887 году, после смерти Пия IX, по Европе разошлись слухи, что римский престол может занять польский кардинал Мечислав Халька Ледуховский, Достоевский испытал панику, а его отчаяние так или иначе было проявлением солидарности с правительствами государств, разделивших вторую Речь Посполитую. В «Дневнике писателя» он записал:

> Уж одно известие о кандидатуре Ледоховского, несомненно, польского происхождения, ибо только одна легкомысленная голова польского заграничного агитатора может серьезно поверить, что римский конклав, наполненный такими тонкими умами, в состоянии бы был так шлепнуться избранием Ледоховского, причем новый папа только бы и делал, что занимался восстановлением отчизны, а не римского и всемирного владычества пап[4].

Достоевский буквально не знал, что хуже: «всемирное владычество пап» или «восстановление отчизны»-Польши, однако был уверен, что «никогда не будет Старой Польши»:

> Примиритесь и покоритесь сами, но знайте, что никогда не будет Старой Польши. Есть Новая Польша, Польша, освобожденная царем, Польша возрождающаяся и которая, несомненно, может ожидать впереди, в будущем, равной судьбы со всяким славянским племенем, когда славянство освободится и воскреснет в Европе. Но Старой Польши никогда не будет, потому что ужиться с Россией она не может. Ее идеал — стать на месте России в славянском мире. Ее девиз, обращенный к России: Ôtes-toi de là que je m'y mette [Убирайся отсюда, чтобы я здесь водворилась]»[5].

Иоанн Павел II и Достоевский

Польский хозяин Ватикана в свои краковские времена серьезно изучал «Идиота» и считал этот роман великим произведением — быть может, величайшим во всем творчестве Достоевского. В нем

некий Иван Петрович, сумел оценить горячее выступление Мышкина, заметив коротко: «Но это слишком…»

[4] Там же. Т. 26: Дневник писателя (сентябрь—декабрь 1877 — август 1878 гг.). Л., 1984. С. 56.

[5] Там же. С. 58–59.

он находил необычайную красоту, когда Мышкин выступает не в комической роли «антиватиканского эпилептика», а как защитник гуманистической Европы и одновременно апологет «человеческого Бога» христиан. Мышкин, человек исключительной доброты, умеет читать по лицам, в обществе нередко выглядит смешным, так как никогда не лжет и не имеет задних мыслей, не стесняется он говорить и о чувствах. Слезы князя означают печаль, а смех выражает детскую радость. В нескольких словах он умеет дать оценку любому человеку. Он осуждает злые поступки, но никогда не доходит до осуждения злодея и героически верит в его покаяние.

Особый «метод Мышкина», столь близкий персоналистическому мировоззрению и характеру Иоанна Павла II, в определенном смысле сохранил свою актуальность, на пример там, где князь говорит о простой набожной русской женщине и ее понимании вины и прощения в христнианстве:

> …«как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда он с неба завидит, что грешник пред ним от всего своего сердца на молитву становится». Это мне баба сказала, почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть все понятие о Боге как о нашем родном отце и о радости Бога на человека, как отца на свое родное дитя, — главнейшая мысль Христова[6]!

Иоанн Павел II часто ссылается на творчество автора «Идиота» и «Братьев Карамазовых». 8 ноября 1981 года в заключение коллоквиума «Общие корни христианских народов Европы» Папа заявил:

> Хочу напомнить последний жест и последние слова великого славянина, тесно связанного с Европой, Федора Михайловича Достоевского, который умер сто лет назад, 28 января 1881 года в Петербурге. Этот великий человек, влюбленный в Христа… перед смертью велел принести и читать ему Евангелие, которое сопровождало его в горькие годы острога в Сибири. Потом он передал Евангелие своим детям[7].

Когда Папа родом из Польши упорно провозглашает необходимость созидания «Европы от Атлантического океана до Урала», с «ее всеевропейской традицией гуманизма, охватывающей Эраз-

---

[6] Там же. Т. 8. С. 183–184.

[7] *Jan Paweł II.* Nauczanie papieskie. Lipiec—grudzień 1981. IV. 2. Poznań: Pallottinum, 1989. S. 248.

ма, Коперника и Достоевского»[8], его интересует исключительно «Достоевский-евангелист». Ибо Достоевский сумел предвидеть последствия, которые вызовет в Европе XX века направленный против Бога секуляризм. Последователи этой идеологии, по мнению Папы, мыслят и живут так, «будто Бога нет» (энциклика «Veritatis splendor», гл. 88)[9]. 13 августа 1991 года в своей краковской проповеди Иоанн Павел II указал:

> Вот как звучит программа человека в конце XX века: «Будем жить так, будто Бога нет». Однако, если Бога нет, все позволено, как писал еще Достоевский. Мы по ту сторону добра и зла, добавляет Ницше. Когда XX век приближается к концу, у нас за спиной слишком красноречивый и страшный опыт, который свидетельствует, что же в действительности означает эта ницшеанская программа. К чему мы идем, живя так, будто Бога нет[10]?

* * *

16 октября 1993 года, когда христианский мир отмечал 15-летие понтификата, единственным человеком, которого Иоанн Павел II принял в Ватикане, был Солженицын. К тому моменту писатель уже долгие годы выступал против идеологии, выросшей из атеистических корней Просвещения. По мнению Солженицына, этот «необузданный гуманизм», устремленный к материализму, открыл путь атеистическому социализму и коммунизму. Несовершенный и более того, эгоистический и завистливый человек признан здесь мерой всех вещей. Очень близкие высказывания и критические оценки можно найти и в сочинениях Иоанна Павла II. В этом Папа и Солженицын единодушны с главной идеей Достоевского.

Славянский спор

Однако не все споры и дискуссии Иоанна Павла II с Россией и ее писателями разворачиваются на столь высоком уровне обобщения. Так, во время упомянутой выше встречи Папы с Солженицыным были затронуты и более частные проблемы[11]. В своей дискуссии с Солженицыным Иоанн Павел II выступает продолжателем дела

---

[8] Ср.: *Bernstein C., Politi M.* Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów. Warszawa: Da Capo, 1999. S. 248.

[9] Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. Kraków: Znak, 1996. S. 804. По-русски энциклика носит название «Сияние Истины». См.: *Иоанн Павел II.* Сияние Истины. Veritatis splendor. М.: Изд-во францисканцев, 2000.

[10] *Jan Paweł II.* Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie. Kraków: Znak, 1999. С. 782.

[11] Ср. выше. Гл. «Славянский спор о современности».

не только II Ватиканского собора, но и польско-литовской Речи Посполитой Обоих Народов. Русские, не исключая Солженицына, часто обвиняют эту традицию в экспансионизме по отношению к России и православию. В этом есть своя правота, если говорить, например, о деятельности «короля-иезуита» Сигизмунда III Вазы и участия Польши в походах двух самозванцев на Москву в начале XVII века. Камнем преткновения выступает и Брестская уния 1596 года, касавшаяся, однако, не России, а тогдашних украинских и белорусских земель Речи Посполитой. Между тем Солженицын не отличает эту белорусско-украинскую Русь от России и когда говорит о былых конфликтах Польши и России, неустанно относит к этому и украинско-белорусские дела. Он пишет, что в былые столетия цветущая, сильная, уверенная в себе Польша нападала на Россию и захватывала ее земли, обвиняет Польшу в том, что между XIV и XVI вв. она завладела Галицкой Русью и Подольем, а после Люблинской унии 1569 г. — Полесьем, Волынью и Украиной. Затем был поход на русские земли Стефана Батория, осада Пскова, подавление казацкого восстания Наливайко, войны Сигизмунда III, два самозванца на русском престоле, захват Смоленска, поход Владислава IV, подавление восстания Богдана Хмельницкого[12].

Всё, о чем пишет Солженицын, действительно было, да только слишком многое из этого перечня польских грехов относится не к России, а к Украине и Белоруссии, которые, вдобавок, тогда совершенно законно принадлежали Речи Посполитой Обоих Народов. Папа в своем учительстве обращается, в частности, к религиозной терпимости той Речи Посполитой и постоянно подчеркивает, что на территории тогдашней Польши и Литвы воцарилось взаимопонимание народов Центральной и Восточной Европы, намного превосходившее образ мыслей своей эпохи. Эти доводы он адресует как раз Солженицыну. Выступая на конференции польского епископата 9 июня 1991 г. в Варшаве, Папа сказал:

> Мы знаем, насколько все эти территории на протяжении столетий были не предметом, как пишет Солженицын, польской колонизации, но территорией общего государства, общей Речи Посполитой, Commonwealth Польши, Литвы и Руси. Эти народы стремятся к своей автономии, к самоопределению, самостоятельности, в том числе и политической. Мы этому рады. Мы рады этому развитию, этому созреванию народов к востоку от нас[13].

[12] *Солженицын А.И.* Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Солженицын А.И. Из-под глыб. Сб. статей. Paris: YMCA-Press, 1974. С. 139.

[13] *Jan Paweł II.* Pielgrzymki do Ojczyzny. S. 766–767.

В этом заметна очевидная идеализация прошлого, произведенная, однако, в отличном осовременивающем стиле Циприана Камиля Норвида («Прошлое — это сегодня, только несколько дальше»), вслед которому идет Иоанн Павел II. Украинцы, вероятно, обрушились бы на Папу за этот «Commonwealth Польши, Литвы и Руси», но речь тут явно идет о поддержке независимости сегодняшней Украины. Такой взгляд, подтвержденный в 1993 и 2001 гг. во время апостольских визитов Папы в Литву и на Украину, составляет существенный компонент европейского экуменизма понтифика. Он во всеуслышание выступил за литовское, белорусское и украинское стремление к независимости. Это и есть папско-польское дополнение к «великорусской метафизике» Достоевского и Солженицына. А после признания религиозной, культурной и политической самобытности Белоруссии и Украины исчезает главный источник споров Польши с Россией. Польша сегодня вовсе не собирается «стать на месте России в славянском мире».

Какая красота спасет мир?

Заканчивая рассмотрение интереса Иоанна Павла II к творчеству Солженицына и Достоевского, приведу идею «активной прекрасноблагости (калокагатии)», проявившуюся в «Идиоте» в образе князя Мышкина. «Сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного», — приводит Папа слова Платона в своем письме к художникам от 4 апреля 1999 года и ссылаясь на Достоевского, пишет:

> В <…> энтузиазме нуждаются наши современники и люди завтрашнего дня, чтобы принимать и преодолевать великие вызовы, уже появляющиеся на горизонте. Благодаря ему человечество после любого падения будет в силах подниматься и воскресать. Именно в этом смысле сказано, что «мир спасет красота»[14].

Но какой мир? Ответим в согласии с духом Кароля Войтылы. Это должен быть «новый мир», со свободными и независимыми Польшей, Украиной, Белоруссией, Литвой, а также с демократической Россией. Не будет ли этот мир намного прекраснее, чем тот, о котором мечтал Достоевский? Здесь в достоинстве и спокойствии будут служиться как православные, так и католические литургии — без прозелитизма, но и без вмешательства каких-то там «дружин Александра Невского».

---

[14] List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii», aby podawać je światu w twórczości artystycznej // Tygodnik Powszechny. Kraków. 30.05.1999. № 22 (2603). S. 9.

4. ИОАНН ПАВЕЛ II
И ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР

После кончины Иоанна Павла II и по завершении его понтификата открылись новые возможности оценить его достижения в диалоге с Россией и причины его конечной неудачи. Моя книга «Европа побольше. Папа о России и Украине»[1] писалась при жизни понтифика, когда возможность достичь взаимопонимания с православной Россией еще казалась реальной, а причины конфликта мнились преходящими. В той книге я стремился — исходя из собственного понимания задачи историка идей — описывать прежде всего те мысли и поступки, которые обладали экуменическим измерением и способствовали укреплению межконфессионального диалога. До февраля 2002 года, то есть до учреждения в России католических епархий (диоцезов), шансы на осуществление апостольской поездки Иоанна Павла II по территории Российской Федерации — с посещением Москвы и Санкт-Петербурга, Новгорода и Пскова, Владимира и Ярославля, Новосибирска и Иркутска — были чрезвычайно высоки. Трудно согласиться с широко распространенным среди католиков мнением, что вину за нынешнее плачевное состояние двусторонних отношений несет исключительно Московский патриархат, втянутый в политику и склонный к поддержке великодержавного национализма. Ответственность несет и римская курия, которая в стратегически неудачный момент приняла решение об учреждении католических епархий в России. Таким образом, осуществление эпохальных экуменических планов Иоанна Павла II затрудняла не только вековая неприязнь Москвы к католичеству, особенно в его польском, или близость РПЦ к власти, но и традиционное непонимание чувств православных, проявленное римской курией.

Позже, весной 2003 года была еще одна возможность апостольского визита в Россию, в Татарстан, когда Папа принял решение вернуть Казанскую икону Божьей Матери. Однако в результате

---

[1] *Przebinda G.* Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy. Kraków: Znak, 2001.

это путешествие не состоялось, а церемония передачи иконы прошла в августе 2004 года в Успенском соборе Москвы, в атмосфере мало экуменической — на этот раз уже исключительно по вине Московского патриархата. Начало 2000-х годов, впрочем, стали чрезвычайно трудными для любых экуменических жестов временами на фоне серии кровавых террористических актов в России. Сначала произошли два захвата пассажирских самолетов над Тулой и Ростовом, а сразу после этого мир услышал о взрыве возле Рижского вокзала в Москве и о захвате в заложники свыше тысячи детей в северо-осетинском Беслане.

Разделения в православном мире

К описанным выше затруднениям в православно-католическом диалоге периода понтификата Иоанна Павла II следует прибавить споры внутри самого православия, в котором сегодня существует 14 независимых друг от друга поместных автокефальных церквей. Административные структуры каждой поместной церкви, ее иерархия, религиозные обычаи, богослужение и язык последнего, каноническое право и церковное судопроизводство — все эти элементы церковной жизни полностью автономны. Во главе девяти церквей стоят патриархи: Константинопольский (Вселенский), Александрийский, Антиохийский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский. Пять поместных церквей: Кипрскую, Греческую, Албанскую, Польскую, Чешских земель и Словакии (вместе) — возглавляют митрополиты или архиепископы.

После распада СССР от Московского патриархата отложились три церкви: Эстонская, Украинская и Молдавская. Эстонская православная церковь добивалась отделения от Москвы и возвращения под юрисдикцию патриарха Константинопольского, в которой она находилась между двумя мировыми войнами. В 1998 году патриарх Варфоломей в конце концов согласился заново принять под свою юрисдикцию эстонских православных, основав таким образом Эстонскую апостольскую православную церковь Константинопольского патриархата. Другая часть Эстонской православной церкви, главным образом тамошние русские, осталась в подчинении Московского патриархата. В начале 1990-х гг. между РПЦ и подчиненной ей с 1813 года (с перерывом на 1918–1944 гг.) Кишиневско-Молдавской митрополией произошел конфликт. В 1992 году церковь в Молдавии разделилась на две враждующие структуры: автономную митрополию под главенством Москвы и епархию в юрисдикции Румынского патриархата.

Намного дальше зашел процесс разделения Православной церкви на Украине. После распада СССР значительная часть украинских

православных, ссылаясь на историю Киевской Руси и события 1918 года, добивались для своей церкви статуса патриархата или по крайней мере автокефальной митрополии. Однако ни Константинополь, ни Москва, которая в 1990 году лишь наделила Украинскую церковь широкой автономией (Украинский экзархат МП), так и не одобрили эту инициативу. В результате православие на Украине раскололось на три отдельных церкви: каноническую УПЦ Московского Патриархата и две неканонических — УПЦ Киевского патриархата и автокефальную Украинскую церковь. Прибавим, что сопротивление Московского патриархата устремлениям Украинской церкви приобрести полную самостоятельность связано не только с желанием сохранить удобный в административном и финансовом отношении статус-кво. Существуют также опасения, что новая автокефалия подвергнет сомнению право Московского патриархата на наследие православных традиций Киевской Руси.

С Белоруссией подобных проблем у Москвы больше нет: здесь на статус автокефалии претендует лишь Православная церковь в эмиграции (в Канаде и США). Церковь в самой Белоруссии, с 1990 года также получившая статус экзархата, сегодня остается одной из самых лояльных Московскому Патриархату структур. Не случайно во время апостольского визита Иоанна Павла II в Киев и Львов в июне 2001 году Патриарх Московский и всея Руси Алексий II отправился со своего рода контрпаломничеством в Белоруссию, вдоль ее границы с Украиной. Впрочем, Москва всегда протестовала или, по крайней мере, выражала молчаливое неодобрение, в целом довольно немногочисленным апостольским визитам Иоанна Павла II в ту или иную православную страну, особенно славянскую. Так было не только во время украинского апостольского визита, но и во время апостольского визита в Болгарию в мае 2002 года.

Описанные разделения и споры в лоне православия, совершенно независимо от того, кто прав и чьи аргументы справедливы перед лицом истории, а чьи — лишь сугубо исторические, должно быть, весьма затрудняли диалог Иоанна Павла II с Россией и Восточной церковью вообще. В поддержку этого тезиса можно привести событие периферийного для Католической церкви значения, нанесшее, однако, существенный вред контактам между католиками и православными. В 1986 году Греческая церковь постановила временно уйти из комиссии по православно-католическому богословскому диалогу, мотивируя это тем, что Ватикан поддержал «схизматическую и шовинистическую» Церковь в Македонии. Предлогом стала римская выставка македонских икон. В Ватикане, вероятно, мало кто понимал, в чем суть этого конфликта. Напом-

ним, что Македонская православная церковь, и сегодня продолжающая стремиться к полной самостоятельности, остается в споре со всеми православными церквями, в особенности с Сербской, своей «Церковью-матерью». Конфликт тянется с 1967 года, когда президент Тито, хорват по рождению, решил ослабить «сербский фактор» в югославском православии, дав политический зеленый свет македонской автокефалии. Прибавим, что автокефальные претензии македонцев не были поддержаны ни одной православной церковью. Спор этот продолжается до сих пор, примером чему служит принятое в ноябре 2003 года решение Македонской церкви порвать контакты с Сербским патриархатом. Македонцы обвинили присланного им из Белграда экзарха в том, что он ширит религиозную ненависть. Как мы видим, в экуменическом диалоге с православием был необходим не только надлежащий богословский инструментарий — нужны были еще подробные знания из области политической истории Балкан.

Церкви-сестры и примат епископа Римского

В ноябре 1979 года Иоанн Павел II совершил апостольский визит в Турцию, на территории которой с 1453 года находится резиденция патриарха Константинопольского. Вместе с патриархом Димитрием I он учредил международную совместную комиссию по делам богословского диалога между Католической церковью и восточными православными церквями. Комиссия начала свою работу в мае 1980 года на греческих островах Патмос и Родос, позднее заседания проводились в Мюнхене (1982) и Фрайзинге (Бавария, 1990), в православных монастырях Гония (Крит, 1984) и Ново-Валаамском (Финляндия, 1988), в Бари (Италия, 1986–1987), в Баламанде (Ливан, 1993) и — в восьмой раз — в Эммитсбурге и Балтиморе (штат Мэриленд в США, 2000). В 2006–2010 гг. состоялись очередные четыре сессии, общее число которых дошло до двенадцати — в Белграде (2006), Равенне (Италия, 2007), Пафосе (Кипр, 2009) и Вене (2010).

Наиболее продуктивной оказалась ливанская встреча, где в 1993 году был подписан документ «Униатство, метод объединения в прошлом, и нынешние поиски полного общения», обычно называемый Баламандским соглашением. Соглашение, как не переставал подчеркивать член комиссии, польский католический иеромонах о. Вацлав Гриневич, давало большие надежды на преодоление тупика в переговорах, в который завела прежде всего «деятельность возрождающейся униатской Церкви, особенно на Западной

Украине и в Румынии»[2]. Католики в Баламанде подтвердили от имени Рима сделанное во Фрайзинге заявление о методе, который был назван «униатством»: «…мы отрицаем его в качестве способа поиска единства, потому что он противоречит общему преданию наших Церквей»[3] (п. 2). Православные же — точнее, лишь часть их, поскольку что целых семь церквей отказались участвовать в этой встрече, признали, что уже существующие восточные католические церкви «имеют, как часть католической общины, право на существование и на деятельность для удовлетворения духовных нужд своих верующих» (п. 3). Ссылаясь на энциклику Иоанна Павла II «Slavorum Apostoli», обе стороны констатировали:

> Церковь Католическая и Церковь Православная взаимно признают друг друга в качестве Церквей-сестер, совместно сохраняющих Церковь Божию в верности ее божественному предназначению, особенно же в отношении единства. По словам Папы Иоанна Павла II, экуменические усилия Церквей-сестер Востока и Запада, основанные на диалоге и на молитве, направлены к общению совершенному и всеобщему, которое не может быть ни поглощением, ни смешением, но встречей в истине и любви (п. 14).

Тем самым обе стороны отступили от принципа сотериологической исключительности, признав, что и католическая, и православная церкви позволяют спастись своим чадам.

Текст соглашения безоговорочно приняли Папа Иоанн Павел II, Патриарх Константинопольский Варфоломей I и Румынский патриархат. Однако, как с горечью отмечает о. Вацлав Гриневич, «выраженный в переломном документе новый образ мыслей не стал ни в одной из Церквей общераспространенным и общепринятым»[4]. С протестом против соглашения немедленно выступила ультраконсервативная монашеская община горы Афон, а вскоре и Священный синод Греческой православной церкви признал соглашение недостаточно радикальным в критике католического прозелитизма[5]. РПЦ воздержалась от столь резкой демонстрации своего отношения к документу. Соглашение было одобрено синодом епископов РПЦ в 1994 году, однако, как подчеркивали критики,

---

[2] *Hryniewicz W.* Trud i nadzieja. Próba bilansu dialogu katolicko-prawosławnego // *Hryniewicz W., Gajek J.S., Koza S.J.* Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu. Lublin: Wydawnictwo Towarzystw Naukowych KUL, 1996. S. 557.

[3] *Hryniewicz W.* Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1995. S. 135–142.

[4] Ibid. S. 155.

[5] Ibid. S. 156.

сделано это было без ознакомления с его текстом. Для современной РПЦ весьма характерна позиция ее Синодальной богословской комиссии, которая — в стиле атеистической публицистики советского периода — сочла формулировку «Церкви-сестры» продиктованной скорее эмоциональными, нежели догматическими соображениями. Высказались польские, русские и украинские фундаменталисты, которые не допускают мысли о возможности спасения вне своих собственных церквей. Другой характер носили протесты униатских церквей, усмотревших опасность в том, что их не включили в число участников православно-католического диалога. Высказывалось даже мнение, что униатские церкви оказались преданы Ватиканом; особенно горько сокрушались по этому поводу румынские униаты, чем в свою очередь ослабили позиции Румынской православной церкви. Более примирительный настрой продемонстрировал глава Украинской греко-католической церкви кардинал Мирослав Любачивский, который по размышлении призвал своих собратьев признать это эпохальное соглашение[6].

Крайне сложная реакция на Баламандское соглашение в православном и католическом мире послужила ярким доказательством того, что в диалоге Иоанна Павла II с православием опередившие свое время идеи понтифика по-прежнему оказываются заслонены непримиримостью и близоруким прагматизмом обеих сторон. Совершенно прав о. Вацлав Гриневич, когда пишет: «Уже взгляд в близкое будущее показывает, что такого рода возвышенные дела не творятся слишком часто. Иногда их приходится дожидаться целые десятки лет. Они обращают наш взгляд к лучшему будущему и открывают новую страницу истории». Гриневич видит Баламандское соглашение продолжением таких знаменательных событий в истории церкви XX века, как встреча Павла VI с патриархом Афинагором в Иерусалиме (1964), совместная отмена анафемствований Константинополем и Римом (1965) и публикация «Томос Агапис» («Книги любви») — сборника высказываний высоких представителей православной и католической церквей, в которых часто встречается термин «Церкви-сестры» (1971)[7]. Впервые его употребил патриарх Афинагор в письме кардиналу Аугусто Беи (1962), а у католиков он появился в послании II Ватиканского собора «Unitatis redintegratio» («Восстановление единства», ноябрь 1964 г.). В июне 1991 года в православной церкви св. Николая в Белостоке Иоанн Павел II заявил: «Сегодня мы яснее видим и лучше понимаем, что наши Церкви суть Церкви-сестры.

---

[6] Ibid. S. 152–153.
[7] Ibid. S. 160.

Это не просто фигура вежливости, это основная экуменическая категория экклесиологии»[8].

В энциклике «Да будут все едино» (1995) Иоанн Павел II затронул вопрос папского примата и предложил провести дискуссию на эту тему с православными и протестантами. Понтифик с сожалением отметил, что в прошлом примат епископа Римского часто рассматривался как привилегия, а не обязательство и служение:

> Я убежден, что в связи с этим на мне лежит особая обязанность, прежде всего в том, чтобы поддерживать экуменические устремления большинства христианских общин и в ответ на обращенную ко мне просьбу находить такую форму первенства, которая позволила бы, никоим образом не отступая от своего прямого предназначения, быть готовым к любым новым ситуациям.
>
> <…> Разве подлинное, пусть и несовершенное, общение, существующее между нами, не убеждает церковных руководителей и богословов начать вместе со мной братский и терпеливый диалог на такую тему, которая позволила бы нам взаимно выслушивать аргументы друг друга, избегая бесплодных споров и стремясь исполнить волю Христа о Его Церкви, проникаясь его призывом: «И они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21)?[9]

Апостольские визиты в православные страны

Иоанну Павлу II не удалось ступить на русскую и белорусскую земли, не побывал он и на Кипре, в Сербии и Македонии. Прибавим, что Македония была уже почти готова принять Папу в 1993 году, когда он планировал побывать в осажденном Сараево, в Загребе и Белграде. Однако югославский апостольский визит не состоялся из-за бурных военных действий на Балканах, а позднейшие события лишь окончательно подтвердили его невозможность. Обострившиеся конфликты прошлого эффективно противостояли экуменическим замыслам Иоанна Павла II, поддержанным многими участниками обеих сторон православно-католического диалога. Однако в мае 1999 года состоялся долгожданный апостольской визит Папы в Румынию — первый в страну с православным боль-

[8] *Jan Paweł II.* Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie, Kraków: Znak 1999. S. 655.

[9] *Иоанн Павел II (Войтыла К.).* Соч.: В 2 т. М.: Издательство францисканцев, 2003. Т. 2: Энциклики. О святом Иоанне от Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. С. 67–68.

шинством населения со времени разделения церквей, то есть с 1054 года! Значение этого события по достоинству оценил глава Румынской православной церкви патриарх Феоктист, в своем приветствии высокого гостя отметивший, что если второе тысячелетие христианства началось с разделения церквей, то теперь, когда оно на исходе, возникла немалая надежда на восстановление единства.

Апостольский визит показал готовность общества к тому, чтобы воспринять призывы Папы к взаимопониманию всех христианских церквей Румынии. «В вашей истории различные течения христианства — латинское, константинопольское и славянское — соединились с изначальным духом вашего народа. Это ценное религиозное наследие, — говорил понтифик, обращаясь к местным католикам, — сохранено вашими греко-католическими общинами и вашими братьями из Румынской Православной Церкви». Папа также выразил радость по поводу падения коммунизма и поддержку европейским устремлениям Румынии как «страны, соединяющей Восток с Западом», где «скрещиваются пути Центральной и Восточной Европы»[10]. «Слава Богу, — продолжал он, — после суровой зимы коммунизма наступила весна надежды. После исторических событий 1989-го и в Румынии начался процесс восстановления правового государства, опирающегося на соблюдение свобод, в том числе и религиозной свободы. Этот процесс, конечно, сталкивается с трудностями, его надо продолжать изо дня в день, защищая правозаконность и укрепляя демократические институты. Я верю, что в деле социального обновления ваша страна сможет рассчитывать на политическую и финансовую поддержку Евросоюза, с которым Румыния связана своей историей и культурой»[11].

После исторического румынского апостольского визита на пути Иоанна Павла II уже в ноябре 1999 года лежала православная Грузия. Напомним, что Грузинская православная церковь — единственная находящаяся за пределами России автокефальная церковь на постсоветском пространстве. Статус патриархата она обрела в 1012 году, в 1811 году он был утрачен после вхождения Грузинской церкви в лоно Русской православной церкви на правах экзархата под управлением Священного синода в Петербурге. Грузинский па-

---

[10] *Jan Paweł II.* Wasze kajdany są chlubą i chwałą Kościoła. Homilia podczas liturgii bizantyńskiej św. Jana Chryzostoma w katedrze katolickiej św. Józefa. Bukareszt. 8 maja 1999 // Idem. Dzieła zebrane. T. 1–16. Kraków: Wydawnictwo M 2006–2009. Red. Paweł Ptasznik, Mieczysław Mokrzycki, Tadeusz Dzidek et al. T. 11: Homilie i przemówienia z pielgrzymek: Europa. Cz. 3 Niemcy, Austria, Szwajcaria, Liechtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, nadbałtyckie, wschodnioeuropejskie, bałkańskie, Grecja, Malta, Kraków, 2008. S. 934.

[11] *Idem.* Pielgrzymka wiary i nadziei. Przemówienie powitalne na lotnisku. Bukareszt. 7 maja 1999 // Ibidem. S. 922.

триархат был восстановлен одновременно с Московским, пережив большевистские времена, а в 1990 году был окончательно признан Константинополем. Грузинский апостольский визит, разумеется, не мог по своей значимости сравниться с румынским, но и в Грузии Иоанн Павел II ставил перед собой высокие цели. Позднее понтифик признавался, что с радостью побывал в этой древней стране, которая приняла христианство еще в IV веке, а на исходе второго тысячелетия христианства переживает новый решающий этап своей истории: Грузия, «пользуясь вновь обретенной независимостью, готовится отмечать 3000-летие своего существования и вместе с тем должна отвечать на важнейшие экономические и социальные вызовы. Однако она полна решимости отважно на них ответить, чтобы стать достойным доверия членом объединенной Европы»[12].

То, что Иоанн Павел II умеет одновременно обращаться к христианским традициям и поддерживать европейские чаяния всех православных стран, было особенно заметно во время его апостольских визитов на Украину и в Болгарию. Первый из них, проходивший в июне 2001 года под громкие протесты Московского патриархата, стало новым этапом в воплощении смелых представлений Папы о Европе от Атлантики до Урала, Европе, дышащей двумя легкими — православным и католическим, Европе свв. Кирилла и Мефодия, св. Бенедикта, Эразма Роттердамского и Федора Достоевского, Ядвиги Анжуйской и Петра Могилы, Андрея Шептицкого и Иосифа Слипого, Конрада Аденауэра и Андрея Сахарова. В своих киевских и львовских проповедях Иоанн Павел II защищал тезис о принадлежности Украины к христианской Европе, обосновывая его, в частности, тем, что ее величайшие мыслители — Петр Могила и Григорий Сковорода — умели увидеть и описать общее поле веры и разума. На практике это означало поиски точек соприкосновения между гуманизмом с христианством, диалога человека с человеком перед лицом Бога. Обращаясь 23 июня 2001 года из международного аэропорта Борисполь в Киеве ко всем гражданам Украины, «от Донецка до Львова, от Харькова до Одессы и Симферополя», Папа подчеркивал, что эта страна на протяжении многих веков обладала «особым призванием как граница между Востоком и Западом» и «была привилегированным перекрестком разных культур, точкой встречи культурных сокровищ Востока и Запада»[13].

---

[12] *Idem.* Światło i moc Ewangelii niech kierują waszymi krokami. Tbilisi. 9 listopada 1999 // Idem. Dzieła zebrane. T. 1–16. Kraków: Wydawnictwo M 2006–2009. Red. Paweł Ptasznik, Mieczysław Mokrzycki, Tadeusz Dzidek et al. T. 13: Homilie i przemówienia z pielgrzymek: Azja, Afryka, Australia i Oceania. Kraków, 2009. S. 259.

[13] *Idem.* Chrystus drogą, prawdą i życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23–27 czerwca 2001, Kraków: Wydawnictwo «M», 2001. S. 85.

Экуменический аспект апостольского визита Иоанна Павла II в Болгарию в мае 2002 года был обращен и к последователям православия в других частях Европы — в Сербии, Белоруссии и прежде всего в России. Произнося речь в Рильском монастыре, Папа сослался на традиции русского православия, упомянув св. Серафима Саровского и автора книги о нем, богослова Павла Евдокимова. От имени Латинской церкви понтифик выступил с апологией восточных монашеских традиций:

> Чем же была бы Болгария без Рильского монастыря, который в самые темные времена отечественной истории поддерживал пламя в факеле веры? Чем была бы Греция без святой горы Афон? Или Россия — без той мириады обителей Духа Святого, которые позволили ей преодолеть ад советских гонений?[14]

На встрече с представителями науки, культуры и искусства в Софии Папа призвал Европу стремиться к единству, не пренебрегая христианством, и одновременно предостерегал ее от возврата к жестокому наследию XX века:

> Тот, кто хочет действенно трудиться при созидании подлинного европейского единства, должен принимать во внимание исторические факты, красноречие которых неопровержимо. <…> Сталкивать на обочину религию, которая внесла и продолжает вносить свой вклад в развитие культуры и гуманизма — вклад, дающий Европе справедливые основания гордиться, — это для меня проявление несправедливости. <…> Когда мы оборачиваемся назад, то должны признать, что рядом с Европой, континентом культуры, с характеризующими ее великими философскими, художественными и религиозными движениями; рядом с Европой, континентом труда, с ее достижениями прошлого века в технологии и информатике, — существует, к сожалению, Европа тоталитарных режимов и войн, Европа крови, слез и самых ужасающих жестокостей[15].

---

[14] *Idem*. Bezcenne dziedzictwo wiary i kultury. Przemówienie podczas wizyty w prawosławnym Monastyrze Św. Jana. Riła, 25 maja 2002 r. // Idem. Dzieła zebrane. T. 1–16. Kraków: Wydawnictwo M 2006–2009. Red. Paweł Ptasznik, Mieczysław Mokrzycki, Tadeusz Dzidek et al. T. 11: Homilie i przemówienia z pielgrzymek : Europa. Cz. 3 Niemcy, Austria, Szwajcaria, Liechtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, nadbałtyckie, wschodnioeuropejskie, bałkańskie, Grecja, Malta, Kraków, 2008. S. 906.

[15] *Idem*. Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość. Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki, kultury i sztuki. Sofia, 4 maja, 2002 r. // Idem. Dzieła zebrane. T. 11. S. 902–903.

По таким основополагающим вопросам Папа очень часто говорил в один голос с виднейшими иерархами Православной церкви, которые воздерживались от своих извечных претензий к Ватикану и католическому миру. Так было во время апостольского визита Иоанна Павла II в Грецию в мае 2001 года, к слову — первое посещение Папой Римским греческой земли почти за 13 веков: последним понтификом, побывавшим в Греции — тогдашней Византийской империи, — был Константин I в 710 году. Против приезда Иоанна Павла II громко протестовали многочисленные группы греческих иерархов и православных мирян. Однако огромный экуменический эффект — после mea culpa Иоанна Павла II от имени всей католической Церкви и совместного с архиепископом Афинским и всея Греции Христодулосом заявления — совершенно заслонил опасения православных фундаменталистов. Сначала Папа попросил у греков прощения «за все былые и сегодняшние ситуации, в которых сыновья и дочери католической Церкви согрешили делом и бездействием против своих православных братьев и сестер», в особенности же за «катастрофическое разграбление города Константинополя» латинскими крестоносцами в 1204 году[16].

Однако еще важнее и для Папы, и для архиепископа Афинского было будущее Западной и Восточной Европы и достойное место религии в процессе ее объединения. В атмосфере надежды и тревоги 4 мая 2001 года главы обеих церквей огласили на афинском ареопаге совместное заявление:

> Мы радуемся успеху и прогрессу Европейского союза. Замыслом его первых учредителей было единство европейского континента в одном гражданском организме без утраты нациями их самосознания, традиций и самобытности. Однако появляющаяся тенденция к преобразованию некоторых европейских стран в секуляризованные государства, без малейших отсылок к религии, — это регресс и отказ от духовного наследия. Мы призваны повысить свои усилия, чтобы могло наступить объединение Европы. Сделаем же всё, что в наших силах, чтобы христианские корни Европы и ее христианская душа остались ненарушенными[17].

[16] *Idem.* Gorliwiej szukajmy jedności, której pragnie Chrystus. Przemówienie podczas spotkania z arcybiskupem Aten i całej Grecji Christodoulosem. Ateny, 4 maja 2001 r. // Ibidem. S. 1072.

[17] «Aby nie było między wami rozłamów». Wspólna deklaracja Jana Pawła II i prawosławnego arcybiskupa Aten Christodoulosa odczytana 4 maja na ateńskim Areopagu" // Tygodnik Powszechny. Kraków. 6.05. 2002. № 18 (2704). S. 6.

Затем Иоанн Павел II отправился в Сирию, где вместе с Патриархом Антиохийским и всего Востока Игнатием IV Хазимом принял участие в экуменической встрече в греко-православном кафедральном соборе Успения Богородицы в Дамаске. Тем временем архиепископ Христодулос поспешил в Москву с радостной вестью об успехах православно-католического диалога. Однако холодный ответ патриарха Алексия II прозвучал как отповедь греческих мудрецов в ареопаге апостолу Павлу, когда тот объяснял смысл воскресения мертвых: «...об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:32).

Фундамент надежды

Не должны ли мы заключить, что миссия Иоанна Павла II в деле укрепления взаимопонимания католичества и православия не была воспринята? Вовсе нет — сегодня совершенно очевидно, что «православный труд» Иоанна Павла II — Папы, который никогда не подчинялся исторической необходимости, а героически творил историю, — не могло полностью свершиться за время его понтификата и что его преемникам предстоит неустанно двигаться по намеченному понтификом пути. Ибо, как сказал Иоанн Богослов: «Один сеет, а другой жнет» (Ин. 4:37).

5. ПОЛЬСКИЙ ПАПА КРЕМЛЯ НЕ БРАЛ

После избрания Кароля Войтылы 16 октября 1978 года Папой Римским редакция парижской «Культуры» в ноябрьском номере журнала заявила, что «новый Папа пробудил огромную волну надежды у всех христиан в советском блоке». Рядом была напечатана поздравительная телеграмма от редакторов и членов редколлегии «Континента» — Натальи Горбаневской, Владимира Максимова, Эрнста Неизвестного, Владимира Буковского и Виктора Некрасова[1]. А в Советском Союзе Владимир Высоцкий (крайне популярный в то время и в Польше) сочинил песню «Лекция о международном положении» с двустишием:

> Мы тут им папу римского подкинули —
> из наших, из поляков, из славян![2]

Грозный поляк в Ватикане

В апреле 2005 года, уже после смерти Иоанна Павла II, об этом куплете Высоцкого упоминал Константин Крылов, главный редактор журнала «Спецназ России» (газета Ассоциации ветеранов подразделения «Альфа»), известный националистический деятель, участник «Русских маршей» в Москве. По его мнению, в своей дружелюбной строфе Высоцкий отличился «крайним историческим легкомыслием». К вящему удовлетворению автора, тогда же в России появились «люди более осведомленные», которые перед лицом избрания поляка на апостольский престол «напротив, напряглись, и очень сильно»[3].

---

[1] Redakcja Papież Jan Paweł II // Kultura. Szkice. Opowiadania. Sprawozdania. № 11 (374). Listopad—Novembre, 1978. S. 3.

[2] *Высоцкий В.* Лекция о международном положении, прочитанная человеком, посаженным на 15 суток за мелкое хулиганство, своим сокамерникам // Высоцкий В. Собр. соч.: В 4 т. М.: Время, 2008. Т. 2: Песни 1971–1980. С. 298.

[3] *Крылов К.* Последний дюйм // Спецназ России. Апрель 2005. № 4 (103). URL: http://www.specnaz.ru/article/?679 или http://www.apn-nn.ru/diskurs_s/366.html.

Кого же имел в виду наш автор? Явно не искренних последователей православия, которые при Брежневе подвергались гонениям, подобно всякому, кто смел противиться всевластию КПСС. «Осведомленными» не были, разумеется, те в СССР, кто обрадовался избранию Войтылы. Елена Твердислова, переводчица Иоанна Павла II, утверждает, что слово «поляк» тогда приобрело — разумеется, в узких кругах — метафорическое значение, став критерием человеческого достоинства и независимости[4]. Я и сам хорошо помню разговоры с советскими эмигрантами в Париже и Мюнхене в 80-е годы — Владимиром Максимовым, Натальей Горбаневской, Ириной Иловайской-Альберти, протоиереем Кириллом Фотиевым. Все они после избрания Войтылы не только не «напряглись», но отнеслись к Папе-поляку с огромным вниманием. Они верили, что новый понтификат будет способствовать укреплению христианства на Западе и улучшит долю православных на Востоке. Подобные надежды выражал и Александр Солженицын в ответе на анкету «Культуры»:

> *Что Вы можете сказать о значении избрания Папы-поляка и каковы ожидания христиан в наших странах, связанные с этим избранием?*
>
> Вместе с католиками восточноевропейских стран мы, русские, глубоко радуемся этому избранию. Мы верим, что оно поможет укреплению нашей общей христианской веры во всем мире — а только она сегодня и может спасти человечество. Поляков хочется особенно поздравить[5].

Кем же в таком случае были упомянутые Крыловым «люди более осведомленные»? Ответ, пожалуй, очевиден. Сразу после избрания Войтылы в Италии говорили, что Советский Союз предпочел бы лучше видеть Солженицына на посту Генерального секретаря ООН, чем поляка на престоле св. Петра. Это мнение слышал в Италии Ежи Турович, тогдашний главный редактор «Тыгодника повшехного»[6]. Политбюро ЦК КПСС в сотрудничестве с КГБ уже 13 ноября 1979 года разработало план борьбы с политикой Ватикана по отношению к социалистическим странам. Самым важным его пунктом была мобилизация руководства республик с населением римо- и греко-католического вероисповедания, то есть Украины, Литвы

---

[4] *Твердислова Е.* Папа римский Иоанн Павел II. Литературный портрет. М.: Academia, 1995. С. 8–9.

[5] *Солженицын А.* Ответ польскому журналу «Культура» // Солженицын А. Собр. соч.: В 20 т. Вермонт; Париж, YMCA-PRESS, 1978–1991. Т. 10: Публицистика. Статьи и речи. С. 352.

[6] *Weigel G.* Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II. Kraków: Znak, 2000. S. 357.

и Белоруссии. Авторы проекта призывали к «обмену информацией» с компартиями Австрии, Аргентины, Бельгии, Ирландии, Италии, Португалии и ФРГ. Они рекомендовали нейтрализовать мирную фразеологию антикоммунистических групп в Католической церкви, а перед КГБ была поставлена задача распространять за границей сведения, что Иоанн Павел II… опасен для самой Католической церкви[7].

Польская и ватиканская интрига?

Я привел цитаты из статьи Константина Крылова, враждебно настроенного к Ватикану и польскому Папе, так как в этом тексте нашла свое яркое воплощение крайне характерная антиевропейская и антипольская «православная» идеология, нередко оказывающая влияние и на умы в современной России. Воздействует она независимо от того, исповедует ли сегодняшний русский антикатолик православие и ходит ли — хотя бы по великим праздникам — в церковь. Достаточно, чтобы он ненавидел Америку, не любил Западную Европу, не мог простить Польше и прибалтийским странам вступления в НАТО и мечтал о реставрации СССР.

Вместе с тем факт участия Папы-поляка в крушении СССР почти никем не оспаривается — ни врагами Страны Советов, ни ее многочисленными и по сей день активными друзьями. Некоторые из них даже утверждали, что намечавшийся апостольский визит Папы в Россию будет нацелен на достижение не религиозных, но «американо-натовских» задач. На рубеже XX—XXI веков, мечтая об апостольском визите в Россию, Иоанн Павел II наверняка не знал, что в Москве и Петербурге против него выступают по-настоящему влиятельные силы. Они воспринимали Папу прежде всего как поляка, возглавляющего западный, то есть враждебный России, институт. Какой «вред» он мог бы принести русским, если бы посетил их страну? Об этом говорится в статье, подписанной Православным братством святителя Марка Ефесского и размещенной с весны 2000 года и по сей день на популярном среди антиэкуменистов сайте «Православие.Ру». «Вред» исчислен в семи пунктах — не по числу ли семи смертных грехов?:

> (1) Визит Папы может вызвать раскол в православной среде РПЦ. (2) Резко снизится в глазах православного духовенства и многочисленных верующих авторитет Святейшего Патриарха и Священноначалия РПЦ. (3) Резко усилится прозелитическая активность Римо-католической

[7] *Andrew Ch., Mitrochin W.* Archiwum Mitrochina. KGB w Europie i na Zachodzie. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2001. S. 895.

церкви в России, Белоруссии и Средней Азии. (4) Внутри РПЦ усилит свое деструктивное влияние обновленческо-экуменическая группировка, целью которой всегда была откровенная антицерковная деятельность, расшатывание православных традиций и стремление к унии с Римом. (5) Усиление униатства на Западной Украине. (6) Усиление антирусских настроений на Украине и в Белоруссии, а также антироссийских структур (УНА-УНСО, Белорусский народный фронт и др.), настроенных на полный сепаратизм в отношении России. (7) Подрыв уважения православных верующих к властным структурам Российской Федерации и прежде всего, к Президенту В.В. Путину[8].

Дружественная Папе Россия

Но было у Папы в России на исходе XX и в начале XXI века и немало друзей или просто расположенных к нему людей. В мае 2000 года о 80-летии понтифика доброжелательно сообщили почти все серьезные российские СМИ. «Папе “стукнуло” 80 лет. Но он никогда не будет дедушкой!» — писал 18 мая Олег Шевцов в «Комсомольской правде», а затем переходил к серьезной констатации:

> Первый Папа — поляк и вообще первый выходец из Востока Европы — ознаменовал целую эпоху не только в католицизме, но и во всей современной истории. Его пребывание на Святом престоле всегда будет ассоциироваться с сокрушением Берлинской стены и возрождением христианства и демократических идеалов в Восточной Европе.

В тот же день Юрий Коваленко в «Новых Известиях» описал симпатию Папы к православию и славянам и указал главные, по его мнению, причины неудач в стремлении к диалогу с Москвой:

> Папе так и не удалось осуществить две заветные мечты — побывать в Китае и России. «Мне хочется, — говорил он — чтобы под сводами Ватикана чаще звучала русская речь». Он даже опубликовал программную энциклику «Свет с Востока», в которой призывал к преодолению раскола церквей. Российские ватиканисты рассказывали мне, что славянское прошлое Папы очень чувствуется. Он выступает за необходимость единства славян, за сохранение их культурной самобытности. Однако Россия и Римская Католическая Церковь на протяжении веков находились в состоянии перманентной идеологической конфронтации. <…> Русская Православная Церковь <…> по-прежнему — и не без

[8] Экспансия католицизма в России и последствия возможного визита Папы Римского в Москву. URL: http://www.pravoslavie.ru/analit/sobytia/papavisit2.htm.

> оснований — опасается «агрессивного прозелитизма» со стороны Ватикана. «Великим счастьем» назвал избрание Иоанна Павла II Александр Солженицын, который в свое время высоко оценил его деяния. Однако Ватикан, по мнению писателя, должен заниматься своей упущенной паствой, а не стараться воспользоваться пустыней в России и занять ее под католицизм…

С близких к описанным выше позиций выступил и Сергей Бычков в статье «Аэропапа», опубликованной 15 апреля 2002 года в «Московском комсомольце». Прежде всего он подчеркнул заслуги Иоанна Павла II в наведении порядка во внутренних делах Католической церкви в период смуты на латинском Западе. Войтыла, по его мнению, оказался тут, к счастью, «больше папой, чем поляком». А двумя главными причинами тупика в отношениях между Римом и Москвой Бычков считает конфликт между греко-католиками и православными на Украине[9].

Уже после смерти Иоанна Павла II о его личности и свершениях весьма положительно отзывались те русские, кому довелось встречаться с ним лично и кто в период его понтификата — каждый по-своему и в разное время — имел большое влияние на российскую политику. Михаил Горбачев в интервью «Новой газете» назвал Папу «гуманистом номер один» и вспоминал:

> Очень тепло относясь к России, российской культуре и российским людям, мечтая о поездке в нашу страну, он сказал знаменитую фразу: «Европа должна дышать обоими легкими»[10].

А в беседе, транслировавшейся по итальянскому телеканалу RAI, Горбачев доказывал, что «без Папы Римского Берлинская стена никогда бы не пала»[11].

Александр Солженицын в связи со смертью понтифика заявил, что Папа «был великий человек», «повлиял на ход всей мировой истории», «отменно выдается из многовековой череды римских пап», «его неутомимые пастырские поездки по всему миру доносили тепло

---

[9] Текст на сайте «Православное информационное агентство. Русская линия». URL: http://www.rusk.ru/st.php?idar=400756.

[10] *Горбачев М.* Это был гуманист № 1 тех времен, в которые нам довелось жить // Новая газета. 11.04.2005. № 26. URL: http://www.novayagazeta.ru/data/2005/26/22.html. Знаменитую фразу о Европе, которая дышит обоимим легкими (православным и католическим), Папа заимствовал, конечно, у Вячеслава Иванова.

[11] См. обзор, озаглавленный «Умер великий пастырь». URL: http://emigration.russie.ru/news/8/8142_1.html.

христианства повсюду»[12]... Президент Путин в весьма обширной телеграмме с соболезнованиями от 3 апреля писал:

> С чувством глубокой скорби воспринял трагическое известие о кончине Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. Ушел из жизни выдающийся деятель современности, с именем которого связана целая эпоха. Многогранное и неустанное пастырское служение Иоанна Павла II, направленное на построение более справедливых международных отношений, формирование общества на принципах гуманизма и солидарности, укрепление духовных и нравственных начал в жизни человека снискало ему безмерную любовь католиков всего мира, заслуженное уважение сотен миллионов людей разных вероисповеданий и национальностей. Уверен, роль Иоанна Павла II в истории, его духовное и политическое наследие по достоинству оценены человечеством. В период понтификата Иоанна Павла II были установлены официальные отношения между Россией и Ватиканом. Сделаны важные шаги в развитии двустороннего политического диалога, налажено взаимодействие в международных делах в интересах совместного поиска эффективных ответов на глобальные вызовы современности. У меня остались самые теплые воспоминания о встречах с понтификом. Это был мудрый, отзывчивый и открытый для диалога человек[13].

Напомним, что Путин весьма положительно отзывался о Папе несколькими годами ранее, накануне своего государственного визита в Польшу в феврале 2002 года[14]. Вот фрагмент из интервью, которое президент дал главному редактору «Газеты выборчей» Адаму Михнику. На слова интервьюера: «Папа Иоанн Павел II, поляк, очень хотел бы поехать в Москву. Исполнится ли эта мечта, зависит от вас...» — Путин ответил:

---

[12] К сожалению, мне не удалось найти полный источник этого высказывания Солженицына. Отдельные фрагменты можно есть на сайте «Мир религий». Там же мы читаем: «Ранее в предсмертные часы понтифика сострадание ему выразили другие деятели российской культуры. Писатель Валентин Распутин назвал Папу "одним из самых достойных людей в католическом мире". Кинорежиссер Андрей Кончаловский считает, что понтификат Иоанна Павла II "можно назвать эпохальным". Певица Любовь Казарновская подчеркнула, что Папа всегда был поборником мира и справедливости» (URL: http://www.religio.ru/arch/04Apr2005/news/10155.html).

[13] Телеграмма президента России В. Путина кардиналу Йозефу Ратцингеру. URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=107.

[14] Władimir Putin w Polsce. «Nie wolno mi się bać». Rozmowa Adama Michnika z prezydentem Rosji Władimirem Putinem // Gazeta Wyborcza. Warszawa. 16.01.2002. № 13 (321). S. 7.

> Может быть, вы обратили внимание на то, что я отношусь к Папе с огромным уважением. Я был у него в Ватикане. Я благодарен ему за теплый прием. <…> В отношениях между Россией и Ватиканом нет никаких проблем. Я в любой момент готов пригласить Папу. Но он сам — если уже ехать в Москву — хочет, чтобы это был полноценный визит, что означает установление полных отношений с Русской Православной Церковью[15].

Михник продолжал допытываться: «Верите ли вы, что при вас на посту президента Россия примет польского Папу?» Тут Путин отвечал: «Да, и это приятная надежда. Повторю: это рождает даже некоторое чувство гордости». Я лично думаю, что президент РФ был дважды прав, но в то же время ошибался в одном крайне важном пункте. Он был прав, утверждая, что Иоанн Павел II решит приехать в Россию, только получив приглашение от Русской православной церкви. Президент также верно ощущал в России начала 2002 года благоприятную атмосферу для приезда Папы. Но он решительно ошибался, утверждая, что от него как президента РФ Папа не ожидал приглашения, считая такое приглашение «неполноценным». Оказывается, все обстояло ровно наоборот.

Осмелюсь привести здесь отрывок из моей беседы с Иоанном Павлом II, которая состоялась в Кастель-Гандольфо 28 июля 2000 года, то есть меньше чем через два месяца после аудиенции, которую понтифик дал Путину в Ватикане. В тот период я работал над книгой «Большая Европа. Папа о России и Украине», благодаря чему и получил возможность встретиться с Иоанном Павлом II. Беседа за ужином продолжалась час и касалась, в частности, Соловьева, Достоевского и Солженицына, а в конце — запланированного в то время апостольского визита Папы на Украину. Понтифик мимоходом упомянул советских и российских политиков, побывавших на его аудиенциях. Приведу точно записанные мною на следующий день слова Папы из этого разговора и их контекст: «Был тут Горбачев, Ельцин, даже этот… Громыко» (Иоанн Павел сказал это с легкой улыбкой). О Путине: «Теперь он рассказывает, что пригласил меня, но не приглашал».

Прибавлю, что в последних словах слышалось глубокое разочарование. Раньше я рассказывал Иоанну Павлу II о том, какой симпатией пользуется он среди русских. Папа ответил: «Ну, вы вращаетесь в специфических кругах. С русской Церковью трудно — не то что с румынской».

Да, сегодня мы знаем, что РПЦ действительно воспрепятствовала приезду Папы в Москву. Тем не менее, он пользовался в России

---

[15] Здесь и далее — в обратном переводе с польского по тексту «Газеты выборчей».

симпатией не только в «специфических кругах», но и среди самых простых людей. Об этом ярко свидетельствуют результаты «папских опросов», проводившихся в 2001–2005 гг. в Российской Федерации весьма серьезными центрами изучения общественного мнения[16].

Гипотетический апостольский визит

Первый «папский опрос» под названием «Гипотетический апостольский визит Папы римского в Россию» был проведен 27 июня 2001 года в 33 регионах РФ с участием 1600 респондентов. 49% опрошенных назвали себя православными, 13% были отнесены к категории «католики, протестанты, другие христианские вероисповедания», 6% — мусульмане, и 24% заявили, что они неверующие. На вопрос: «Вы были бы за или против сближения между Православной и Католической церковью?» — положительно («определенно за» и «скорее за») ответили 35% опрошенных, отрицательно («скорее против» и «определенно против») — 29%, а 33% затруднились ответить. Еще более оптимистически, если оценивать с точки зрения экуменизма, выглядят ответы на вопрос: «Как бы вы отнеслись к визиту Папы Римского Иоанна Павла Второго в Россию?» — тут «за» был 61%, а против — лишь 17. Этот оптимизм, однако, умеряли ответы на третий вопрос: «Если Русская Православная Церковь будет возражать против визита Папы Римского Иоанна Павла Второго, как вы думаете, стоит ли президенту или правительству все же пригласить Понтифика в Россию?» Только 32% опрошенных ответили «да», отрицательное же мнение выразили 45% респондентов.

Второй опрос проводился в июле 2001 года, сразу после апостольского визита Папы на Украину. Интересно, что большинство российских граждан — в том числе и тех, кто в рамках опроса назвал себя православными, — вовсе не осуждали Папу за его апостольский визит в Киев и Львов. Об этом красноречиво свидетельствуют результаты опроса, в ходе задавался вопрос, должен ли Иоанн Павел II посетить и Россию: 61% опрошенных были бы удовлетворены его приездом, и только 29% выступали против. Однако при условии негативного отношения РПЦ к предполагаемому визиту число сторонников апостольского визита снижалось до 31%, а противников — возрастало до 43%.

Третий опрос, проведенный в марте 2002 года, проходил прямо после виртуального приезда Иоанна Павла II в Москву — телемо-

---

[16] Результаты опросов общественного мнения, о которых я буду писать ниже, можно найти на сайтах двух наиболее значимых социологических центров Российской Федерации — Всероссийского центра изучения общественного мнения (www.wciom.ru) и Аналитического центра Юрия Левады (www.levada.ru).

ста между Ватиканом и российскими католиками, собравшимися в московском храме Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии. Опрос показал, что около трети российских граждан согласны с отрицательной оценкой, которую дал телемосту патриарх Алексий II. 30% опрошенных сочли, что патриарх справедливо признал это ватиканское мероприятие «вторжением католиков на Русь», 28% отвергли такое обвинение, а 37% не имели мнения на этот счет.

Четвертый и последний «папский» опрос был проведен в апреле 2005 года, сразу после смерти Иоанна Павла II. 40% опрошенных при известии о смерти Папы испытали «чувство горечи и скорби», ничего не почувствовали — 52% респондентов. Для 40% покойный понтифик был лишь «руководителем Католической церкви», но 49% признали его «одним из мировых лидеров современности, нравственным авторитетом для многих людей разных стран и вероисповеданий». По мнению 32% опрошенных, отношения между православной и католической церквями были «достаточно близкими и дружественными», по мнению 42% — обе церкви «должны больше сблизиться».

«От мнений к пониманию»

Так звучит девиз интернет-страницы Аналитического центра Юрия Левады. Сам Левада под тем же заглавием издал в 2000 году книгу, на шестистах страницах которой он описал наиболее яркие общественно-политические события в России за период 1993–2000 гг.[17] Воспользуемся его методом и попробуем объединить мнения российских граждан о Папе Римском и его потенциальном апостольском визите в Россию, собранные в 2001–2005 гг., в некое общее целое.

1. Граждане РФ несомненно относились к Папе-поляку с уважением. Поэтому целых 40% — несмотря на трагедии, пережитые Россией в последнее десятилетие, — испытали после смерти Иоанна Павла II «горечь и скорбь». Еще большее число (49%) признало Папу «одним из мировых лидеров современности, нравственным авторитетом для многих людей разных стран и вероисповеданий».

2. Опрошенные проявили заметную готовность к взаимопониманию с католиками — об этом свидетельствуют ответы на вопрос об отношениях между церквями. 71% высказался за дружественные отношения и сближение между Восточной и Западной церквями.

3. Антиэкуменическая база в России — подчеркнем, что сегодня только 6% сочли, что церкви «слишком сблизились», — значительно

[17] *Левада Ю.А.* От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993–2000. М.: Московская школа политических исследований, 2000.

расширяется, если только получает поддержку от патриарха. И патриарх, и другие иерархи РПЦ оказывают в России сильное влияние на оценку отношений между православием и католичеством. В случаях, когда Алексий II выражал негативное мнение по поводу тех или иных событий в данной сфере — а в рассматриваемый период это происходило весьма часто, — число противников деятельности Папы сразу возрастало.

4. Таким образом все внешние факторы, которые укрепляли негативное отношение Московской патриархии к латинскому Риму, оказывали почти прямое влияние на снижение поддержки католиков и Папы среди российских граждан. Я уверен, что если бы в феврале 2002 года был проведен опрос в связи с учреждением католических епархий в РФ, то большинство опрошенных не одобрили бы это решение Ватикана. То есть это событие непосредственно повлекло за собой снижение симпатий к Папе-поляку и ослабляло готовность верующих и неверующих граждан приветствовать его приезд в Россию.

5. В России в 2001–2005 гг. все большее число граждан одобрительно относилось к сближению двух церквей. В июне 2001 года сторонников сближения насчитывался 31%, а в апреле 2005-го — уже 45, и вдобавок их позиция в этом вопросе была весьма твердой.

Униатский вопрос

Пожалуй, сегодня мало кто помнит, что апостольский визит Иоанна Павла II в Россию был ближе всего к осуществлению в 1988 году, во время празднования тысячелетия Крещения Руси. Михаил Горбачев, встретившийся с Папой в Ватикане 1 декабря 1989 г., так вспоминал об этих событиях сразу после смерти понтифика:

> Моя первая встреча с Иоанном Павлом II произошла в 1989 г., хотя заочные отношения начались на год раньше, в год тысячелетия Крещения Руси. Тогда делегация Ватикана во главе с кардиналом Агостино Казароли вручила мне письмо от папы, причем впоследствии наша переписка и наши контакты продолжались много лет, вплоть до самого последнего времени. Когда же мы встретились с ним в первый раз, он сказал мне: «Я много критиковал и критикую коммунизм, но то, что вы делаете, — это очеловечивание общества, которому необходимы свобода и уважение религиозных чувств. Но я не меньше критикую капитализм за его эгоистическое невнимание к нуждам миллионов людей в беде и нужде»[18].

---

[18] *Горбачев М.* Это был гуманист № 1… См. прим. 691 в этой главе.

Почему же в результате апостольский визит так и не состоялся? Один из ответов на этот вопрос можно найти в словах самого Иоанна Павла II:

> Апостольский визит всегда должен проходить в духе правды, и это касается прежде всего существующей в Советском Союзе католической Церкви. <…> Тут мы подходим к самой большой трудности. Там живут католики не только латинского, но и восточного, византийского обряда. Это прежде всего представители украинского народа, которым отвечает Украинская Католическая Церковь с иерархией на Западе. <…> Эта Церковь на протяжении поколений и веков была верна Апостольскому престолу и епископу Рима — Папе. Эта верность… обязывает меня в равной мере оставаться верным им <…>[19].

Диалогу Папы с православием неизменно препятствовал факт неустанной защиты им Украинской греко-католической церкви. В свою очередь украинские униаты — после периода героической и мученической жизни в подполье в сталинские, хрущевские и брежневские времена — начали выходить из подполья при Горбачеве и хотели существовать легально. Любопытно читать сегодня написанный Мариной Вдовиной минирепортаж, который был опубликован в «Московских новостях» в июне 1989 года и рассказывал о греко-католиках из Львова и Львовской области, прибывших в большом количестве в Москву, чтобы провести католическое богослужение восточного обряда и добиться официального признания государством[20]. Уже в декабре того же года во Львовской области были зарегистрированы двести униатских приходов, а в январе 1990-го в самом Львове, в церкви Преображения Господня, была отслужена первая с 1945 года легальная греко-католическая литургия.

Между тем отношения Ватикана и Московской патриархии при Горбачеве всё ухудшались. РПЦ выступала против легализации униатов, а на самой Западной Украине дело доходило до самых мрачных актов мести. Униаты силой отбирали храмы у православных, мотивируя это желанием возвратить то, что принадлежало им до 1946 года. Хотя ни Ватикан, ни Папа, разумеется, ничего общего не имели с подобными операциями, но, по мнению Москвы, Рим и его духовный вождь-поляк несли долю ответственности за происходящее.

Отзвуки этого конфликта, к сожалению, слышны и сегодня. В августе 2005 года Украинская греко-католическая церковь официально

---

[19] *Boniecki A.* Notes rzymski. T. 3: Lata 1986–1988. Kraków: Znak, 1990. S. 96–97.

[20] *Вдовина М.* Молитва на улице Горького // Московские новости. 11.06.1989. № 24 (466). С. 2.

перенесла свою митрополию из Львова в Киев, а кардинал Любомир Гузар, архиепископ Львовский и глава украинских греко-католиков, принял титул «верховного архиепископа Киево-Галицкого». Эти административные решения вновь вызвали бурные протесты православной Москвы, пророссийских последователей православия на Украине и — последнее по порядку, но не по значению — группы киевских антиевропейских политиков, которые усматривали в происходящем происки Польши и Запада. Во время богослужения в Киеве с возведением кардинала на Киево-Галицкий архиепископский престол раздавались крики с обвинением униатов в том, что их поддерживают известные враги Украины — поляки и немцы. В 2006 году униатский вопрос, рассматриваемый как неразрешимый конфликт, продолжает отравлять умы православных и греко-католиков на Украине. С одной стороны, латинскому Риму давно пора отбросить униатство как метод «обращения православных», с другой — Москве и другим православным церквям пора признать существующие униатские церковные структуры.

Католические епархии в России

Вопрос о католическом миссионерстве в России встал особенно остро после 13 апреля 1991 года, когда Ватикан учредил — еще в условиях СССР — три апостольские администрации. Задачей последних была духовное и практическое руководство римо-католиками Европейской части СССР, всей Сибири и Казахстана. Папа выражал тогда по этому поводу величайший оптимизм, прозвучавший, в частности, в его выступлении в Варшаве 9 июня 1991 года:

> Мы хотим, чтобы инициатива Апостольского престола, которую иногда определяли как молниеносную, выражая при этом некоторую тревогу из-за того, что она была проведена в жизнь так быстро, — чтобы эта инициатива могла воплощаться в духе экуменического сотрудничества и диалога. Наверное вся эта гигантская территория — в каком-то смысле былой царской империи, но прежде всего Советского Союза — после 70 лет систематической, запланированной атеизации, идеологического и административного атеизма, как это называл покойный кардинал Вышинский, очень ждет трудов Церкви, миссии благовествования[21].

Насколько иллюзорными оказались эти надежды! Церковь в России сочла эту инициативу посягательством на свою «каноническую

---

[21] *Jan Paweł II.* Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie, Kraków: Znak, 1999. S. 765.

территорию», имеющим целью оторвать верующих от православия. А одиннадцать лет спустя после учреждения «администраций» Ватикан принял крайне неоднозначное решение преобразовать их в епархии (диоцезы). И произошло это в тот самый момент, когда множество людей с обеих сторон жили надеждой на апостольский визит Иоанна Павла II в Россию. Однако слишком поспешное учреждение католических епархий в Российской Федерации окончательно испортило отношения Ватикана с Россией на все оставшееся время понтификата Иоанна Павла II.

Прибавим, что в этом конфликте сталкиваются два разных типа интересов и чувствительности. Апостольский престол после падения коммунизма впервые в истории получил возможность дать пастырское окормление всем католикам, живущим на исторической территории русского православия,— полякам, украинцам, литовцам, немцам. Однако мы видим, что не только иерархи Московского патриархата, но и выдающиеся умы России — даже столь дружественно настроенные по отношению к Папе, как Солженицын,— сочли подобные шаги попыткой оторвать верующих от православной Церкви.

Польша, Украина и Белоруссия

Иоанн Павел II с самого начала своего понтификата стремился продемонстрировать латинскому Западу, что под коммунистическим игом на Востоке живут еще и православные народы, которые имеют полное право участвовать в религиозной и политической жизни Европы. Известному французскому журналисту Андре Фруассару он заявил, что исторически Польша служила местом встречи двух ветвей христианства: западной, с центром в Риме, и восточной, идущей от Византии:

> Нелишне напомнить, что апостолы славян, свв. Кирилл и Мефодий, родом были из Фессалоник и что церковно и культурно они находились в сфере Константинополя; в то же время известно, что для своей миссии среди славян они искали поддержки и утверждения в Риме. <…> Связь с Римом и западной культурой сформировала целое тысячелетие христианства и нации. Однако в то же время, особенно с момента унии с Литвой в конце XIV века, Польша вступила в тесные связи с народами Руси (жившими к югу и северу от линии Львов—Киев) и тем самым с восточными традициями. Отсюда и исходит то наследие встречи Востока и Запада[22].

---

[22] *Frossard A.* Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II. Kraków: Znak, 1982. S. 26–27.

В 1999–2001 гг., когда я писал книгу «Европа побольше. Папа о России и Украине»[23], я увидел в этом высказывании только и исключительно прекрасный пример экуменизма и национального универсализма, опирающегося на неизвестные в латинской Европе страницы истории Польши и православного Востока. Сегодня, однако, я вижу в этих словах Папы еще и один из корней его конфликта с православной Россией после 1991 года. Снова сошлюсь на полемику Папы с Солженицыным, на этот раз косвенную. Когда понтифик похвалил «молниеносное решение» Ватикана учредить в уже разваливавшемся СССР апостольские администрации, он добавил:

> Мы знаем, что в течение веков все эти (украинско-белорусские. — *Г.П.*) территории были предметом не — как написал в какой-то брошюре Солженицын — польской колонизации, но частью общего государства, общей Речи Посполитой, Commonwealth Польши, Литвы и Руси. Эти народы стремятся к своей автономии, к своему самоопределению, стремятся стать субъектом истории, в том числе и субъектом политическим. <…> Мы радуемся такому развитию, такому созреванию наших восточных соседей. Мы жаждем помочь им прежде всего в области религии, в области евангелизации. Думаем, что в этом… великом процессе содержится также… какое-то наследие той общности народов, которая существовала на этих землях несколько столетий, во всяком случае со времен крещения Литвы, то есть с конца XIV века. Я говорю это по сердечной потребности, ввиду присутствия наших дорогих братьев из Львова[24].

Под брошюрой Солженицына, Папа, вероятно, подразумевал статью «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни» из сборника «Из-под глыб» (1974), где писатель в общем виде представил взаимные вины Польши и России друг перед другом. Начал он с российских (разделы Польши, русификация, пакт Рибберентропа—Молотова, неоказание помощи Варшавскому восстанию в 1944 году), а затем писал:

> В предыдущие века расцветная, сильная, самоуверенная Польша не короче по времени и не слабее завоевывала и угнетала нас. (XIV—XVI века — Галицкую Русь, Подолию. В 1569 г. по Люблинской унии присоединение Подлясья, Волыни, Украины. В XVI-м — поход на Русь Стефана Батория, осада Пскова. В конце XVI в. подавлено казачье восстание Наливайко. В начале XVII-го — войны Сигизмунда III,

---

[23] *Przebinda G.* Większa Europa. Jan Paweł II wobec Rosji i Ukrainy. Kraków: Znak, 2001.

[24] *Jan Paweł II.* Pielgrzymki do Ojczyzny… S. 766–767.

> два самозванца на русский престол, захват Смоленска, временный захват Москвы; поход Владислава IV. В тот миг поляки едва не лишили нас национальной независимости, глубина той опасности была для нас не слабей татарского нашествия, ибо поляки посягали и на православие. И у себя внутри систематически подавляли его, вгоняли в унию. В середине XVII-го — подавление Богдана Хмельницкого, и даже в середине XVIII-го — подавление крестьянского восстания под Уманью.) <…> В наше Смутное время восточная экспансия Польши воспринималась польским обществом как нормальная и даже похвальная политика. Поляки представлялись сами себе — избранным божьим народом, бастионом христианства, с задачею распространить подлинное христианство на полуязычников-православных, на дикую Московию, и быть носителями университетской ренессансной культуры[25].

В приведенных высказываниях — «польском» Иоанна Павла II и «великорусском» Александра Солженицына — весьма рельефно проступили фундаментальные различия в нравственной и религиозно-культурной оценке отношений между обоими народами в XIV—XVIII веках. Если Папа — в особенности применительно к периоду после унии Польши с Литвой (1569) — говорит о «Commonwealth Польши, Литвы и Руси», служившем плотиной от московской экспансии, то Солженицын находит в том же периоде, который, по его мнению, достиг апогея во время Смуты начала XVII века, доказательства польского экспансионизма в отношении Руси и России, латинское презрение к православию и стремление обратить Москву в католичество.

Безусловно, история допускает и такой взгляд на события прошлого, который выражает Солженицын. Иоанн Павел II в силу своего характера был склонен слишком идеализировать польскую историю времен Ягеллонской династии: современные украинцы и белорусы вряд ли согласятся с идеей «Commonwealth Польши, Литвы и Руси». Однако Войтыла был совершенно прав, открыто выступив в 1991 году за стремление Литвы, Белоруссии и Украины «к своей автономии, к своему самоопределению», к тому, чтобы «стать субъектом истории, в том числе и субъектом политическим». Еще более четко он сказал об этом в июне 2001 года во время апостольского визита на Украину, происходившего, как мы помним, под громкие протесты Московской патриархии. В ходе этой поездки Папа успел сделать многое для укрепления национального и евро-

[25] *Солженицын А.И.* Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Солженицын А.И. Из-под глыб. Сб. статей. Paris: YMCA-PRESS, 1974. С. 139.

пейского сознания украинцев[26]. Жаль, что ему так и не суждено было побывать в Белоруссии.

В российских националистических кругах еще в конце президентства Ельцина, а затем уже при Путине, подобные шаги стали восприниматься как проявление нового альянса папского Рима с польским экспансионизмом, уходящим корнями в эпоху Ягеллонов. Эти старые страхи, к сожалению, живы и по сей день, несмотря на признание религиозной, культурной и политической независимости украинского и белорусского народов — важнейшей основы векового спора Польши и России. Сегодняшняя Польша вовсе не хочет — как некогда опасался Достоевский, а теперь, после «оранжевой революции», опасаются многие русские, — занять место России в славянском мире. Тем более абсурдно подозревать в этом Ватикан.

Трудное прошлое — а какое будущее?

Все описанные трудности на пути выстраивания диалога Иоанна Павла II с Россией связаны с историей, в особенности историей Восточной и Центральной Европы, и конфликтами православия с католичеством на этих землях. И пожалуй, не было такой силы, которая за время понтификата Иоанна Павла II смогла бы преодолеть то, что копилось веками. Другое дело, насколько необходимо было раздувать угли прежних распрей, препятствующих встрече Папы-поляка с Россией сегодня? Нужно ли было силой отнимать у православных те храмы, из которых некогда изгнали самих украинских греко-католиков? Нужно ли было Русской православной церкви настаивать на «нелегальном» статусе Украинской греко-католической церкви? Следовало ли той же РПЦ после 1991 года вступать в столь тесный союз с властью и поворачиваться спиной к Западу и католичеству? Нужно ли было ватиканской курии и католическим иерархам в России — пусть и во имя защиты гражданских прав своих верующих в Москве, Новосибирске, Иркутске — так спешить с учреждением католических епархий в РФ? Лишь какой-нибудь запоздалый марксист мог бы сказать, что во всем этом была историческая необходимость. С другой стороны, Папа во всем, кроме необдуманного учреждения епархий, не мог предотвратить действий ни православных, ни, к сожалению, греко-католиков.

У меня складывается твердое впечатление, что одна сторона — католическая — слишком хотела помочь Папе «завоевать Кремль», а другая — православная — ставила преграды на его пути. Самому же Иоанну Павлу II нужно было совсем другое — он вовсе не со-

---

[26] *Jan Paweł II.* Chrystus drogą, prawdą i życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23–27 czerwca 2001. Kraków: M 2001.

бирался завоевывать Кремль. Зато, вопреки своим недругам и не чувствительным к православию сторонникам, он в самом деле очень многого достиг в диалоге с христианским Востоком, особенно Россией и Украиной. Сегодня этим усилиям понтифика можно было бы посвятить солидную монографию, в которой нашли бы свое отражение вопросы экуменизма и диалога европейских народов «от Атлантики до Урала» и дальше, «вплоть до самой Аляски»[27]. И сознавать, что как раз эта часть учительства Папы-поляка должна стать фундаментом для диалога Рима с Москвой при новом понтифике — на этот раз немце.

[27] В энциклике «Да будут все едино» (1995) Иоанн Павел II писал: «…крещение, принятое святым Владимиром в Киеве, стало одним из центральных событий в евангелизации мира. Ему обязаны своей верой не только великие народы Восточной Европы, но и живущие за Уралом, вплоть до самой Аляски». См.: *Иоанн Павел II (Войтыла К.).* Соч: В 2 т. М.: Издательство францисканцев, 2003. Т. 2: Энциклики. О святом Иоанне от Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. С. 40.

6. В РОССИИ ПОСЛЕ «ПОЛЬСКОГО ПАПЫ»

В апреле 2008 года исполнилось три года со дня кончины Иоанна Павла II — Папы Римского из Польши, сумевшего установить дружеские отношения со многими в России, Украине и Белоруссии. Три года — это немало. Изменилось ли что-нибудь к лучшему в официальных контактах Ватикана с Московским патриархатом и шире, в отношениях католической Европы с православной Россией за это время? К сожалению, не так много, ибо некоторые старые препятствия и сегодня продолжают играть свою прискорбную роль.

Два барьера

Православная церковь в Российской Федерации с 1991 года не устает повторять, что существуют два препятствия, делающие невозможным какой бы то ни было диалог с католиками. Первое из них — «экспансия» украинских греко-католиков не только на Львовской земле (заповеднике униатов с XVIII века), но и на традиционно православной Киевщине, не говоря уже о приписываемом униатам «марше на восток», в Россию. Второе, столь же настойчиво подчеркиваемое препятствие: «прозелитизм» римо-католиков на территории самой Российской Федерации. Речь идет о том, что католики якобы стремятся перетянуть к себе массу православных, прежде всего детей, уже крещенных в православии. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (Ридигер) регулярно повторял это обвинение, в последний раз — в Польше 18 февраля 2008 года (в интервью Анджею Таляге для газеты «Дзенник»):

> У нас множество вопросов, связанных с миссионерской и благотворительной деятельностью католических священников и монахов, служащих в России и других странах СНГ. Нередко их деятельность, особенно в отношении детей, крещенных в православной Церкви, воспринимается нашими верующими как прозелитизм, то есть перетягивание из православия в католичество. В своей первой энциклике

«Бог есть любовь» Папа римский Бенедикт XVI ясно сказал, что благотворительная деятельность католиков не должна сопровождаться прозелитизмом. Мы хотим верить, что слова его святейшества станут путеводными для католических священников, монахов и мирян[1].

Справедливости ради добавим, что патриарх не обратил внимание на то, о чем в Польше и в России следует помнить особенно. Первым Папой, который выступил против подобного «миссионерства» был именно Иоанн Павел II. Он сделал это в важнейшем для диалога с православными апостольском послании «Orientale lumen» («Свет с Востока», 1995). В нем понтифик призвал ликвидировать «определенные моменты напряженности между Римской Церковью и некоторыми Церквами Востока», затрудняющие совместный путь к единству в духе взаимного уважения[2]. Папа запретил использовать в католическом служении на территории бывших коммунистических государств материальное превосходство над бедными православными общинами: «Горе нам, если изобилие одного становится причиной унижения другого или же бесплодного и скандального соперничества!»[3]

Было ли это укоризненное слово Иоанна Павла II, — совершенно очевидно направленное и против «обращения» православных в России, — надлежащим образом понято действовавшими в России католическими иерархами и рядовыми священниками? Пожалуй, не повсеместно, раз новый Папа Бенедикт XVI счел необходимым вернуться к этой теме в своей первой энциклике «Deus Caritas est» («Бог есть любовь», 2005). Отрадно, что на усилия главы Ватикана обратил в Польше внимание сам Алексий II, однако гораздо ценнее были бы усилия партиарха по распространению этой примирительной позиции в среде православных фундаменталистов в самой России.

Вместе с тем, не стоит забывать, что к католичеству в России нередко обращаются взрослые люди, весьма четко сознающие свои устремления и заслуживающие всяческой их поддержки. Случалось, в католичество переходили еще в царские времена, до 1905 года, когда переход из православия в любую другую религию или вероисповедание был уголовным преступлением и грозил тюрьмой[4].

---

[1] *Aleksy II.* Cerkiew prawosławna ma prawo uczestniczyć w polityce Rosji. Patriarcha Wszechrusi dla «Dziennika» // Dziennik. Warszawa.18.02.2008. S. 14.

[2] Апостольское послание «Свет с Востока » — «Orientale lumen» Его Святейшества Папы Иоанна Павла II к епископам, клиру и верующим по случаю столетия апостольского послания «Orientalium dignitas» папы Льва XIII. Ватикан: Libreria Editrice Vaticana, 1995. P. 49.

[3] Там же. С. 50.

[4] *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М.: Едиториал УРСС, 1999. С. 56–93.

Неудачные решения

Есть в теме прозелитизма и куда более каверзные вопросы — существование четырех католических диоцезов (епархий), учрежденных в Российской Федерации Папой Иоанном Павлом II в начале 2002 года. Первая из этих структур, самая важная, — московский архидиоцез Матери Божией, получивший статус митрополии, которой подчинены остальные три диоцеза — св. Климента в Саратове, Преображения Господня в Новосибирске и св. Иосифа Обручника в Иркутске. Патриарх Алексий в вышеупомянутом интервью так оценил учреждение епархий:

> Я хотел бы сказать, что и в 2002 году, и сейчас существование целых четырех католических епархий, число верующих в которых весьма невелико, вызывает недоумение. За прошедшие годы наша позиция по этому вопросу не изменилась. <…> Речь идет о необходимости соблюдать традиционный принцип уважения к поместной Церкви и не создавать параллельную ей юрисдикцию — а это сделано не по-братски[5].

Сегодня, однако, можно получить и оптимистические сигналы. «Момент встречи Патриарха и Папы приближается» — эти слова взяты из заявления государственного секретаря Ватикана кардинала Тарчизио Бертоне от 9 марта 2008 года. Если весной 2008 года столь открыто говорится о возможности приезда в Россию нового Папы Бенедикта XVI, то не утратил ли свою остроту конфликт по вопросу о католических диоцезах? Следует помнить, что на территориях епархий живут конкретные люди: епископы, священники и миряне. Именно вокруг них нужно строить нелегкое православно-католическое взаимопонимание. Пожалуй, так сегодня и происходит, вопреки высказываниям митрополита Кирилла (Гундяева), второго лица в Московском патриархате, ответственного за зарубежные связи[6], который в начале декабря 2007 года заявил, что РПЦ никогда не смирится с существованием католических епархий в России. Митрополит последовательно требовал вернуться к положению до февраля 2002 года, то есть к понижению статуса диоцезов до прежнего — апостольских администратур. Жертвой этого экуменического оживления еще в сентябре 2007 года пал архиепископ Тадеуш Кондрусевич, в 2002 году один из авторов и защитников идеи учреждения диоцезов. Когда Бенедикт XVI лишил архиепископа поста

---

[5] *Aleksy II.* Op. cit. S. 15.

[6] С 1 февраля 2009 года Кирилл Гундяев — 16-й Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

главы архидиоцеза Матери Божией в Москве, газета «Коммерсант», ссылаясь на высказывание «церковного политолога Александра Дугина», довольно точно оценила это событие как результат смягчения отношений между Москвой и Ватиканом. Кондрусевич, по мнению влиятельной газеты, воплощал собой правление предыдущего Папы Иоанна Павла II, при котором отношения между двумя церквями были не слишком блестящими:

> «Смещение Кондрусевича с московской кафедры — большая дипломатическая победа отдела внешних церковных связей Московского патриархата (ОВЦС МП)», — убежден церковный политолог Александр Дугин. Дело в том, что РПЦ давно хотела добиться от Ватикана перевода Тадеуша Кондрусевича с московской кафедры. «Кондрусевич — олицетворение правления бывшего папы-поляка Иоанна Павла II, при котором отношения между церквами были не самыми лучшими», — сообщил господин Дугин. Напомним, что именно при монсеньоре Тадеуше Кондрусевиче Римско-католическая церковь (в феврале 2002 года) решила преобразовать свои апостольские администратуры в епархии, что вызвало осложнение во взаимоотношениях Ватикана и Московской патриархии — РПЦ тогда обвинила Святой престол в экспансии[7].

Брестская уния и ее последствия

Сегодня можно со всей уверенностью констатировать, что ни один Папа до Иоанна Павла II не проявил столь же глубокого понимания православных братьев в России. Однако еще раз подчеркну — миссия Кароля Войтылы натолкнулась на сопротивление с обеих сторон. Желая установить хорошие отношения с православной Россией, понтифик вместе с тем с самого начала героически защищал Украинскую греко-католическую церковь. Деятельность же последней на Украине и за ее пределами после 1989 года многие православные, в том числе и патриарх Алексий, считают главным барьером в диалоге Москвы и Рима.

Алексий II подробно говорит об этом в вышеназванном интервью:

> Под конец 80-х и в начале 90-х годов, когда Украинская Греко-Католическая Церковь вышла из подполья, Московский Патриархат

[7] *Коробов П.* Папа римский поставил на питерских. Ватикан назначил нового пастыря в России // Коммерсант. 22.09.2007. № 173 (3749). С. 4. URL: http://www.kommersant.ru/doc/807202.

> был готов к справедливому разделу зданий и храмов между православными и греко-католиками. <…> Однако работу комиссии скоро пришлось разорвать, так как греко-католики ушли из нее в одностороннем порядке. Уступая требованиям радикальных националистов, они начали силой захватывать церкви. В результате широкомасштабной кампании ненависти, жестокостей, избиений и угроз у канонической православной Церкви отняли практически всё. <…> Мы понимаем страдания греко-католиков, которых временами преследовали безбожные власти, и прежде всего потому, что нас самих в те времена преследовали. <…> Положение ухудшает экспансия униатов не только на юг и восток Украины, которых уния никогда не охватывала, но и на Россию, Белоруссию и Казахстан. Эти вопросы требуют как можно более скорого решения, ибо от этого будет зависеть дальнейшая судьба отношений между РПЦ и римско-католической Церковью[8].

Это высказывание патриарха довольно точно передает взгляд православных в России на униатский вопрос. РПЦ, о чем патриарх здесь уже не говорит, после 1989 года была решительно против легализации греко-католических структур на Украине. Однако правда и то, что на Западной Украине — в Львовской, Тернопольской, Ивано-Франковской областях и в Закарпатье — на рубеже 80–90-х случались прискорбные акты возмездия униатов по отношению к православным. Они отбирали православные храмы, мотивируя это желанием восстановить положение, существовавшее до 1946 года. И если эти акты еще можно попытаться понять с точки зрения исторической справедливости, то с христианских позиций они выглядят совершеннейшим варварством. Несмотря на то, что ни Папа родом из Польши, ни Ватикан, разумеется, не имели отношения к подобным выражениям «народного гнева», официальная православная Москва возлагала вину за происходящее на Рим и польского Папу.

Патриарх заявил, что понимает «страдания греко-католиков, которых временами преследовали безбожные власти», понимает, поскольку самих православных «в те времена преследовали». Но это уже откровенная фальсификация истории! Во-первых, греко-католиков преследовали (сажали в лагеря, зачастую расстреливали) вовсе не «временами», и «официальные православные» — не те, разумеется, кого действительно преследовали, — внесли, к сожалению, значительный вклад в эти репрессии. Вспомним хотя бы печально известный Львовский псевдособор 1946 года, на котором официальная церковь при поддержке Сталина объявила о ликвидации Брестской унии 1596 г. и «присоединила» греко-католиков Западной Украины к Русской православной церкви, завладев всей

---

[8] *Aleksy II.* Op. cit. S. 14.

их собственностью[9]. Добавим, что патриарх Алексий II не принадлежал ни к той, ни к другой группе: не был он ни преследуемым, ни преследователем, но никто не слышал также и о его выступлениях в защиту гонимых православных в СССР. Что же касается Иоанна Павла II, то в 1978–1989 гг. он не только защищал украинских греко-католиков, но и выступал в защиту гонимых православных, не говоря уже о советских правозащитниках (например, Андрее Сахарове, который позднее, в феврале 1988 года, побывал у Папы в Ватикане).

Когда в августе 2005 года Украинская греко-католическая церковь официально перенесла свою митрополию из Львова в Киев, Алексий II вновь твердил об экспансии католиков на каноническую территорию православия, а митрополит Владимир (Слободан), глава Украинской православной церкви Московского патриархата, направил Бенедикту XVI открытое письмо с призывом аннулировать решение греко-католиков. Ситуацию смягчил тот факт, что в сентябре 2005 года кардинал Вальтер Каспер, председатель Папского совета по единству христиан, заявил в Москве, что Ватикан не поддержит создания греко-католических структур в самой России. А на Украине пусть остаются.

Церковь — хранитель Советского Союза?

Юрисдикция РПЦ распространяется на православных в России, на Украине, в Белоруссии, Литве, Латвии, Эстонии, Казахстане, Киргизии, Туркмении, Узбекистане, Азербайджане и Молдавии. Это почти весь постсоветский мир, за исключением Армении и Грузии, обладающих собственными древними церквями. Это пространство бывшего СССР церковь называет своей «канонической территорией», то есть рассматривает себя как своего рода религиозного хранителя этих земель. В этом кроется причина несогласия РПЦ с автокефалией церквей на Украине и в Белоруссии. Все должно быть так, как было при царе и при советской власти — и баста. Об этом косвенно свидетельствуют следующие слова Алексия II:

> Мы всегда относились к святой памяти Папы Иоанна Павла II с уважением. Даже в самые трудные периоды отношений между Церквями мы не прерывали диалога полностью. <…> [Однако] мы всегда считали, что приезд Иоанна Павла II может состояться только тогда, когда удастся найти такое решение проблем между нашими Церквя-

---

[9] Обо всем этом см.: *Pelikan J.* Confessor between East and West. A portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj. Michigan: William B. Eerdmans Publ. Company, Grand Rapids, 1990.

> ми, которое одобрят обе стороны. К сожалению, до сих пор нам это не удалось. <…> Как мы могли взаимно приветствовать друг друга, одарять поцелуем любви, если любви не было в отношениях между людьми? Притом не мы ухудшили эти отношения — прошу заметить, что с 60-х по 80-е годы они были почти идеальными[10].

Заметим, что эти «идеальные отношения» после 1960 года покоились главным образом на том, что Ватикан при Иоанне XXIII и Павле VI молча признавал «небытие» Униатской церкви и вел «экуменический диалог», но не с православными в СССР, а с церковью как советским учреждением. В те времена патриарх Пимен (Извеков) произносил пламенные проповеди (например, на 50-летие большевистского переворота в 1967 году) о братстве коммунистов и православных в их шествии к гуманизму. Сегодня коммунизма, к счастью, почти нет, зато существуют — прежде всего благодаря своему героизму, но также и твердой поддержке Иоанна Павла II — украинские униаты. И надо надеяться, что наследие польского Папы как в русских, так и в украинских вопросах не пропадет впустую.

Можно было бы счесть безусловным благом, если бы Бенедикт XVI, с одной стороны, сумел, наконец, наладить хорошие контакты с православной Москвой, но с другой — так же успешно, как некогда его предшественник, поддерживал Униатскую церковь на Украине, особенно теперь, ввиду европейских устремлений этой страны. В религиозной сфере это отнюдь не означает, как с тревогой предрекают промосковские богословы, поддержку «униатства», то есть перетягивания православных под крыло Папы Римского. Такие действия уже давно не предпринимаются, в то время как Украинская греко-католическая церковь жива уже свыше 400 лет — и это факт неопровержимый.

Лучше немец, чем поляк?

Говоря объективно, улучшение отношений между Московским патриархатом и Ватиканом (не будем забывать, что это лишь одна ниточка запутанного клубка европейских православно-католических проблем) не должно решающим образом зависеть от национальности папы. Однако именно принадлежность Иоанна Павла II к польской нации в последние годы его понтификата изображалась в качестве главного препятствия в выстраивании экуменического диалога. Едва ли не на следующий день после смерти Папы начались разговоры о том, что его наследник — немец на престоле Петровом — сможет договориваться с Москвой гораздо лучше. В мае 2006

---

[10] *Aleksy II.* Op. cit. S. 14.

года «Известия», объявляя о предстоящей аудиенции митрополита Кирилла у Бенедикта XVI, озаглавили свою статью «Диалог между Церквями налажен». Статья начиналась с описания конфликтов между РПЦ и католичеством за время понтификата Иоанна Павла II и продолжилась констатацией того, что новый «немецкий Папа» будет куда успешнее, чем его предшественник, способствовать диалогу между Римом и Москвой. Известный итальянский публицист Серджио Романо прямо написал на страницах «Коррьере делла Сера», что Иоанн Павел II испортил отношения с православием и Россией, и Бенедикту XVI придется все после него поправлять[11].

Свидетельствуют ли такие высказывания о том, что миссия Иоанна Павла II не была понята? Отнюдь нет. Ведь даже невооруженным глазом видно, что «православные усилия» Иоанна Павла II — Папы, который никогда не подчинялся исторической необходимости, а героически творил историю, — на ниве сближения католичества с православием не могли увенчаться полным успехом за время его понтификата, и его наследнику предстоит упорно продолжать двигаться намеченным курсом. Анонсируемая больше года встреча Папы и патриарха наверняка состоится на нейтральной почве, но не в Вене (как это уже безрезультатно планировали в 1997 году при Иоанне Павле II), а скорее на Кипре. Станет ли после этого возможен Рим или Москва? Если бы встреча состоялась в столице России, это оказалось бы воистину историческим парадоксом. Туда не добрался величайший путешественник в истории папства, и вдруг возможность оказаться там без особых усилий получит Папа, ведущий скорее «оседлый» образ жизни.

Все эти контакты, разговоры и планы встреч, будем надеяться, послужат благу экуменизма в «Европе от Атлантики до Урала» (по выражению де Голля). Или еще амбициозней — как сформулировал Иоанн Павел II — в «Европе от Лиссабона и до Владивостока», то есть повсюду, где христианство встречается с гуманистической культурой.

---

[11] *Romano S*. Il Papa, l'Islam e gli Ortodossi // Corriere della Sera. 27.11.2006. URL: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Editoriali/2006/11_Novembre/27/romano.shtml.

7. КАТОЛИЧЕСКИЕ ТЕМЫ АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО

Новая книга Анджея Валицкого «Россия, католичество и польский вопрос»[1] обрадует не только читателей более ранних трудов автора. Прежде издававшиеся работы польского исследователя о России — а его принадлежность Польше я подчеркиваю особо, в пику нередко звучащим в Москве мнениям, что Валицкий-де «американский ученый», — известны не только в Польше и США, но и в Австралии, Италии, Франции, Японии, Испании, Англии и на Украине (к сожалению, в меньшей степени в России). Новаторский труд о русских славянофилах «В кругу консервативной утопии» (1964) переведен на итальянский в 1973 и 1975 гг., на украинский в 1998 г., а также частично на русский[2]. «Русская философия и общественная мысль от эпохи Просвещения до марксизма» (1973), до сих пор читаемая и используемая в Польше и США как университетский учебник, переведена, разумеется, и на английский (1979). Две следующие книги были написаны автором уже по-английски и вышли в 1987 и 1995 гг. Первая, «Философия права русского либерализма», посвящена интеллектуальной истории русского либерализма; вторая, «Марксизм и скачок в царство свободы», дает критическое описание марксистской утопии — обе изданы и по-польски в 1995 и 1996 гг. соответственно. Вот лишь самые фундаментальные труды, межевые камни в изучении интеллектуальных традиций России XVIII—XX веков. Подробное рассмотрение творчества Валицкого в области истории идей в России и Польше потребовало бы отдельной монографии[3].

---

[1] *Walicki A.* Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2002.

[2] *Валицкий А.* Славянофильство и западничество. Консервативная и либеральная утопия. Т. 1–2. Перевод Константина Душенко. М.: Институт научной информации РАН, 1992.

[3] Полную библиографию публикаций А. Валицкого о России за период 1951–1999 гг., в том числе и переводов его работ с польского и английского на другие языки, можно найти в книге: *Walicki A.* Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. S. 309–318. Основные книги польского ученого по истории русской общественно-философской мысли это: 1. W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany

Соединяет религия — или разделяет?

Книга Валицкого уже рецензировалась в Польше на страницах «Тыгодника повшехного» (2002, 17 ноября). Автора рецензии — польский русист и историк идей Анджей де Лазари — скептически оценил не только новую работу Валицкого, но прежде всего весь комплекс русских интеллектуальных традиций XIX века[4]. Де Лазари критически отнесся к большинству героев книги Валицкого — мыслителям, настроенным как филокатолически (Чаадаев, Гагарин, Печерин, Вл. Соловьев), так и антикатолически (Иван Киреевский, Хомяков, Тютчев, Иван Аксаков, Достоевский). Все они, будучи «романтическими утопистами», оказали в XX в. глубокое влияние на Александра Солженицына и других «искателей третьего пути для России». В своем исследовательском подходе де Лазари не проводит заметной границы между славянофилами, Достоевским, Толстым, Хомяковым и Соловьевым. Все они — приверженцы утопической «всесоборности», которая в конце концов привела к большевизму и советскому муравейнику.

Валицкий — аристотелик. В своих построениях и категориях он умело соединяет анализ с синтезом. Однако, чтобы понять все его умозаключения и выводы, нужно обладать немалым читательским терпением. Этого терпения явно недостает де Лазари, который поддается влиянию «плотиновского метода». В результате он приходит к выводу, что все проявления интеллектуальной жизни (кроме, естественно, либерализма) в России XIX и XX вв. тяготели к безличному «всеединству». Отсюда просто отчаянно смелый тезис о том, что Владимир Соловьев, отец русской философии и великий экуменист, предтеча II Ватиканского собора, должен быть признан предвестником советского муравейника. Между тем Валицкий с огромным вниманием и нескрываемой симпатией относится к религиозному западничеству вдохновленных католическими идеями Чаадаева и Соловьева. Он хочет преодолеть или по крайней мере

---

rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964; 2. Rosyjska myśl filozoficzno-społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973; 3. Legal Philosohies of Russian Liberalism. Oxford: The Clarendon Press, 1987; 4. Marxism and The Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and the Fall of Communist Utopia. Stanford: Stanford University Press, 1995. Последняя, фундаментальная публикация, *opus magnum* А. Валицкого — Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

[4] *De Lazari A.* Wymarzona rosyjska powszechność // Tygodnik Powszechny. Kraków. 17.11.2002. № 46 (2784). S. 14. Русский перевод этой статьи под другим заглавием см.: *Де Лазари А.* Русская мечта о «всесоборности» // Новая Польша. 2003. № 1 (38). С. 60–61.

ослабить то влияние, которое оказывает на нашу современность русская антизападная идеология, укорененная в славянофильстве и мессианстве Достоевского.

Де Лазари же понимает религию в духе «школы Просвещения», укорененную в старом вольномыслии Лукреция: «Tantum religio potuit suadere malorum» («Сколько зол могла внушить религия»). А если и не сама религия внушала зло, то за это ответственны по крайне мере служители культа: попы, ксендзы, Православная и Католическая церкви. В другом своем тексте («Большая и малая Европа»)[5] де Лазари писал:

> …вижу немалые надежды на мирской интеллектуально-политически-экономический диалог между Россией, западным миром и Польшей, но не на примирение Католической и Русской Православной Церквей, а тем более на соединение христианских Церквей. <…> В сегодняшнем мире мы в значительно большей степени можем рассчитывать на взаимопонимание между культурами (цивилизациями) в рамках правопорядка и гражданского общества. Именно эти категории создают фундамент примирения и культурной полифонии <…> Церкви же еще очень долго будут нас разделять.

В этих словах Де Лазари отчетливо видна вера в историческую необходимость и неизбежность. Но может ли такая вера в пагубные схемы — борьба церквей занимает место классовой — составлять кредо либерального ученого? Валицкий, исходящий из тех же либеральных предпосылок, наоборот, убежден, что история на каждом этапе создается свободным человеком и потому может пойти разными путями. Здесь нет никакой неизбежности, все зависит от человека, в том числе от историка идей, взявшего на себя труд исследовать отношение русской мысли к католичеству и «польскому вопросу».

Хомяков и II Ватиканский собор

Русские филокатолики XIX и XX вв. как правило были убежденными европейцами, и мало кто в России или на Западе помнит о том огромном вкладе, который они внесли как в налаживание диалога

---

[5] См.: Новая Польша. 2002. № 6 (32). С. 52–54. Эта статья является критическим обзором моей книги «Европа побольше. Папа о России и Украине» (на польском языке: Краков, 2001). Мой почтенный критик по-дантовски обращается ко мне и всем другим, уповавшим в начале XXI века на православно-католический диалог в Европе от Атлатнтики до Урала: «Экуменисты, Гжегож, оставьте всякую надежду»… *Lasciate ogni speranza*.

культур и цивилизаций, так и в укрепление взаимопонимания внутри Христианской церкви. Есть свои заслуги и у героев книги Валицкого, иногда даже у тех, кто в своей жизни и деятельности руководствовался догматическим антикатолицизмом. Например, Алексей Хомяков, православный фундаменталист и — после Крымской войны 1853–1855 гг. — один из создателей имперского панславизма, также может быть признан предтечей II Ватиканского собора. Весьма интересны и происхождение, и суть его концепции церкви как таинственной общины, основу которой составляет народ Божий, а не институциональная иерархия. Валицкий обнаружил также, что идея «соборности» у Хомякова рождалась из размышлений над Брестской унией 1596 года и в XIX в. должна была стать предостережением для православных русских перед лицом «соблазна унии с Римом». Хомяков сражался с «романизмом» в Католической церкви, будучи при этом провозвестником католической концепции богословия обновления, отраженной в Догматической конституции о Церкви «Lumen gentium» (лат. «Свет народов»)[6] на II Ватиканском соборе в 1965 году. Те русские православные, которые еще сегодня смотрят на Католическую церковь недоброжелательным взглядом Хомякова, вероятно, не заметили перемен, произошедших после собора. Один из авторов «Lumen gentium», доминиканец Ив Конгар, неслучайно ссылался в своих трудах на хомяковскую «соборность»[7].

Антикатолическое мессианство

Валицкий констатирует, что многие трудности в прошлом были вызваны деятельностью духовенства «шляхетской Речи Посполитой, исключительно рьяного в проведении цивилизационной миссии [Польши] как бастиона латинства», и предостерегает от «полонизации католичества». В данном случае можно сослаться на мнение одного из главных персонажей книги Валицкого — Владимира Соловьева, который утверждал, что православный Восток никогда не будет «латинизирован» — об этом могут мечтать только «латинские фанатики». Работа Валицкого может стать интеллектуальным предостережением против такого фанатизма, в том числе и с польско-католическим лицом. Религиозный фанатизм, однако, может иметь и русско-православные основы. Польский ученый описал это в главе «Антикатолицизм Федора Достоевского». Особого внимания заслуживает «Дневник писателя», в котором Достоевский пугал Россию тем, что Папа вместе с Католической церковью вскоре заключит

---

[6] В русском переводе текст опубликован в книге: Документы II Ватиканского Собора. М.: Издательство Паолине (Paoline), 1998. С. 63–130.

[7] Ср.: *Klinger J.* O istocie prawosławia. Wybór pism. Warszawa: PAX, 1983. S. 271.

союз с Социалистическим интернационалом. Помощь в этом, как ожидалось, могла предоставить им Франция: во времена Достоевского Наполеон III защищал светскую власть Папы. Писатель считал, что это роковое наследие 1789 года, в котором Франция почерпнула свой «французский социализм» — устройство человеческого общества без Христа (статья «Три идеи» из «Дневника писателя», январь 1877). Единственным лекарством от этой болезни должно было стать уничтожение Папской области (лат. *Patrimonium Sancti Petri*, ит. *Stato della Chiesa*), то есть теократической государственности, существовавшей в центральной Италии свыше 1000 лет, с 756 по 1870 годы, в центре которой подобно светским монархам стояли римские папы (Достоевский в этом отношении поддерживал политику Бисмарка), а также создание в Европе православной империи со столицей в отвоеванном Россией у Турции Константинополе.

В свою очередь Иван Аксаков, живший и творивший после польского восстания 1863–1864 гг., соединял антикатолицизм с антиполонизмом. Русский-католик в его глазах всегда был ренегатом, равно как не допускал он мысли и о русском иудее или православном поляке. Аксакову принадлежит формулировка множества убеждений, которые по сей день лежат в основе неприязни многих русских ортодоксов к Католической церкви и Польше. Вот любопытный рассказ Валицкого о «патриотических настроениях» Аксакова перед лицом польского восстания:

> В мае 1863 года появление повстанческих отрядов в окрестностях Киева довело его до настоящей истерики. Казалось, повторяется ситуация Смутного времени, когда поляки вторглись в Московское государство, чтобы навязать ему католичество. В 1618 году польские силы вновь приблизились к Москве, но, к счастью, молодой царь созвал земский собор и поднял народ на смертельную борьбу против «проклятой, еретической латынской веры». И вот католичество снова угрожает России. Усмирение Польши, на стороне которой выступает весь Запад, стало для России вопросом национального «быть или не быть». Некогда поляки осаждали Москву; сегодня Киев, святой Киев, со всех сторон обложенный поляками, бьет в набат, взывает о помощи![8]

Этот крайне важный эпизод книги Валицкого показывает, каким неутешительным для русско-польских отношений в XIX в. оказалось влияние событий, происходивших за 250 лет до того. Их отзвук слышен по сию пору, а их корни, возможно, уходят еще глубже в историю. Когда весной 2001 года власти Пскова запретили до-

---

[8] *Walicki A.* Op. cit. S. 112.

страивать католический храм, местные «патриоты» вспоминали поход Стефана Батория на Псков в 1581 году. Обращались они и к событиям еще более древним, к войне Александра Невского с «католиками-крестоносцами» в середине XIII в. Что сделать, чтобы подобная история уже необратимо стала историей и не отравляла настоящее Восточной Европы?

Чаадаев и Соловьев

Чаадаев и Соловьев принадлежат к числу тех русских западников, которые в первой и второй половине XIX века, исходя из религиозных побуждений, ратовали за вестернизацию России. Они опирались не на традиции эпохи Просвещения и гегелевское наследие, как поступали классические русские западники Белинский, Герцен и Бакунин, но на ощущение общих христианских корней Европы. Особенно это заметно у Соловьева, однако и у Чаадаева можно найти немало мыслей, представляющих необычайную ценность для религиозного диалога современных России и Европы. Особого внимания заслуживают его размышления о взаимоотношениях веры и разума. Валицкий напоминает, что оба философа были упомянуты Иоанном Павлом II в энциклике «Fides et ratio» («Вера и разум») 1998 года в числе «мыслителей, сделавших особенно много для наведения мостов между разумом и верой»[9]. Весьма интересны те фрагменты книги Валицкого, где он ссылается на Иоанна Павла II, убежденного экумениста, знатока православия и русской культуры. Как справедливо замечает автор, апостольское послание 1995 года «Orientale lumen» («Свет с Востока») доказывает, что в своем видении проблемы взаимного сближения православия и католицизма Папа близок к позиции Соловьева. Оба христианина, как подчеркивает Валицкий, считают, что «нас сближает не миссионерская деятельность, направленная на “обращение”, но взаимное познание, уважение к самобытности другого и конструктивное экуменическое сотрудничество»[10].

Внимание польского и российского читателя может привлечь глава книги, посвященная восприятию послания «Orientale lumen» в России. Журнал «Вопросы философии» (1996, № 4) опубликовал его перевод со вступительной статьей Сергея Хоружего, который отмечал, что представленное Папой описание православной традиции ничем не отличается от ее понимания самими православными.

---

[9] Там же. С. 279. См.: *Иоанн Павел II (Войтыла К.).* Соч.: В 2 т. М.: Издательство францисканцев, 2003. Т. 2: Энциклики. О святом Иоанне от Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. С. 270.

[10] *Walicki A.* Op. cit. S. 279.

В то же время православный автор сожалеет, что примирительные жесты Иоанна Павла II наталкиваются на равнодушную, а иногда и враждебную реакцию православных иерархов. Валицкий справедливо подчеркивает:

> Стоит отметить, что слова эти были написаны авторитетным знатоком православия, толкующим его скорее в духе Хомякова, нежели Соловьева[11].

Русские экуменисты XX столетия

Жаль, что свои размышления об учениках Владимира Соловьева, русских экуменистах XX века, Валицкий скрыл в главе под довольно бесцветным названием «Продолжение и возобновление». А ведь речь в ней идет о мыслителях, которые после изгнания из большевистской России не утратили живой связи с православием, познакомились с католичеством и внесли свой вклад в созидание общего европейского дома. Вячеслав Иванов, Сергей Булгаков и Николай Бердяев, несомненно, — самые актуальные для современности герои книги Валицкого.

В первой половине XX века Булгаков и Бердяев продолжили экуменические изыскания Соловьева. Внимания современного читателя заслуживает сборник их статей «Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании» (Париж, 1933). За 30 лет до Иоанна XXIII Булгаков писал, что христиане должны помнить не только о том, что их разделяет, но и о том, «что остается общим, несмотря на разделения», настойчиво подчеркивая общность веры, молитвы и таинств[12]. Стоит, вероятно, напомнить, что это был период, когда о воссоединении христиан говорили только протестанты и немногочисленные западные православные, католикам же вообще запрещалось принимать какое-либо участие в межконфессиональном экуменическом общении.

Бердяев, в свою очередь, защищал христианский канон веры, отвергал «интерконфессиональное христианство», сохраняющее лишь «отвлеченный минимум» веры, критиковал тогдашнее католическое понимание экуменизма как «воссоединения с католической Церковью», делил православие на «полноту истины» и «конфессию, на которой неизбежно лежит печать человеческой ограниченности»,

---

[11] Ibid. S. 280.

[12] *Булгаков С.* У Кладезя Иаковля (Ио. 4:23). О реальном единстве разделенной Церкви в Вере, Молитве и Таинстве // Христианское возсоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сб. статей. Paris: YMCA-Press, 1933. С. 14–15.

говорил о «соединении христианских душ», которого нельзя достичь путем переговоров или постановлений церковных комиссий[13].

В этом контексте следует упомянуть также личность и творчество Вячеслава Иванова, первым сравнившего католичество и православие с «двумя легкими христианства». Валицкий описывает, как в 1983 году «славянский Папа» Иоанн Павел II принял участие в симпозиуме, посвященном Иванову, напомнив о переходе последнего в Римскую церковь славянского обряда. Влияние Иванова на православных соотечественников никогда не было особенно сильным и скорее всего, таковым не будет. Можно ли сказать, что этот мыслитель обратился в католичество? Нет. Выбирая католичество, Иванов продолжал оставаться православным. Более того, он считал, что лишь воссоединение с Католической церковью позволило ему стать православным в полном смысле слова, ибо прежде он всегда с сожалением сознавал, что лишен второй половины живого клада святости и благодати и дышит лишь одним легким[14].

Вместо заключения

Книга Валицкого рассказывает и о многих других русских мыслителях XIX — первой половины XX века, об их отношении к латинскому Риму, католичеству и Польше. Речь идет в ней идет, в частности, о Константине Леонтьеве, Николае Федорове, Александре Герцене. Крайне интересна глава о Тютчеве, который настаивал на необходимости оправославить католичество и мечтал о восстановлении Россией Восточной Римской империи. Ему виделись русский право-

---

[13] *Бердяев Н.* Вселенскость и Конфессионализм // Там же. С. 63–81. Эти очерки Бердяева и Булгакова были опубликованы в книге «Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998» в 1999 году в Москве Отделом Внешних церковных сношений Московского патриархата.

[14] Вяч. Иванов писал об этом в письме к Шарлу дю Босу 15 октября 1930 года: «Произнося (4/17 марта 1936 г., в день праздника св. Вячеслава в России) Символ Веры, за которым следовала формула присоединения, у алтаря моего святого (дорогого сердцу славян), в трансепте базилики св. Петра, в то время как на соседней могиле Апостола для меня уже готовилась обедня на церкославянском языке и причастие под двумя видами согласно восточному обряду, — я впервые почувствовал себя православным в полном смысле этого слова, обладателем священного клада, который был моим со дня моего крещения, но обладание которым до тех пор, в течение уже многих лет, омрачалось наличием чувства какой-то неудовлетворенности, становящейся мучительней, мучительней от сознания, что я лишен другой половины живого того клада святости и благодати, что я дышу наподобие чахоточных одним только легким» (*Иванов В.* Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт, введ. и примеч. О. Дешарт. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1979–1987. Т. 3. С. 429).

славный император в Константинополе и его подданный — православный Папа в Риме.

Книга «Россия, католичество и польский вопрос» обращена не только к прошлому. Ее автор защищает тезис о европейском пути России, выражает откровенное сочувствие экуменическому сближению народов и культур в XXI веке, отвергает теорию Сэмюэла Хантингтона о неизбежном столкновении цивилизаций. Всему этому он противоставляет славянско-экуменическую мысль Иоанна Павла II:

> На мой взгляд, Иоанн Павел II представляет совсем другое течение мысли. Он напоминает, что отдельные традиции восточного и западного христианства соединяются в «одном великом Предании вселенской Церкви» («Slavorum Apostoli», VII). Тем самым он противостоит изоляции России, не дает согласия на отгораживание ее от Европы, а тем более на использование в этих целях разделений внутри христианства. Наоборот: он чертит картину цельной Европы, вырастающей из двух христианских традиций, латинской и восточной, дышащей двумя легкими — романо-германским и греко-славянским[15].

Именно такая жизнеутверждающая картина Европы от Атлантики до Урала близка и самому Анджею Валицкому.

---

[15] *Walicki A.* Op. cit. S. 281.

VI. НАШИ В МОСКВЕ И В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

1. МИЛОШ, ХЕРЛИНГ, КАПУСЦИНСКИЙ...

О некоторых изданиях польских писателей в сегодняшней России

Из России доходят в Польшу иногда и добрые вести. После перестроечного засушливого периода в польско-русских литературных контактах в последнее время, на переломе тысячелетий, наступила оттепель, предвещающая, хочется верить, какую-то новую раннюю весну. На этот раз более постоянную, чем та, об интенсивности которой судили по барометрам, именуемым в коммунистические времена «поездами дружбы».

Мицкевич и потомки

Событием исключительного значения в истории двусторонних литературных связей России и Польши стала публикация в 1998 году «Пана Тадеуша» Адама Мицкевича в переводе и с филологическими комментариями Святослава Свяцкого, предисловием Чеслава Милоша и иллюстрациями Юзефа Вильконя, проникающими в самую суть поэтических образов[1]. А в 2000 году в России вышла в свет фундаментальная антология «Польские поэты XX века», подготовленная Натальей Астафьевой и Владимиром Британишским. В двух увесистых томах помещены стихи 89-ти польских поэтов — от Леопольда Стаффа до Яцека Подсядло. В антологии мы находим не только стихи классиков — Юлиана Тувима, Болеслава Лесьмяна, Антония Слонимского, Юлиана Пшибося, Анатоля Стерна, Казимежа Вежинского, Александра Вата, Владислава Броневского, Чеслава Милоша, Збигнева Херберта, Виславы Шимборской и Тадеуша Ружевича, но также лирические произведения сравнительно молодых поэтов: Мар-

---

[1] *Мицкевич А.* Пан Тадеуш, или Последний наезд на Литве. Шляхетская история 1811–1812 годов: В 12 кн. Стихами / Пер. с польск., послесл. и коммент. С. Свяцкого, предисл. Ч. Милоша. СПб.: Всемирное слово, 1998.

тина Светлицкого, Павла Марцинкевича, Бронислава Мая, Яна Польковского[2].

Эдвард Бальцежан, известный польский критик, написал в «Новой Польше» о новаторском — в том числе и для польских читателей и литературоведов — характере этой российской антологии:

> Субъективность выборов, личные вкусы переводчиков, их интерес к творчеству тех (например, Влодзимежа Слободника, Яна Выки, Яна Спевака, Мариана Яхимовича), кого не признают салоны моды, диктуемой польскими СМИ, — все это заставлят верить авторам антологии[3].

Оба эти издания увидели свет не без организационного участия польской стороны: издательским рецензентом русского «Пана Тадеуша» выступил краковский славист, профессор Рышард Лужный (†1998), а антология польской поэзии вышла при финансовой поддержке Польского литературного фонда на средства Министерства культуры и национального наследия Польши. Благодаря неустанным стараниям Ежи Помяновского осенью 1999 года в Варшаве и Кракове гостила многочисленная делегация российских переводчиков с польского. Этот визит предоставил многим из них уникальную возможность договориться о финансировании своих будущих переводных изданий, по определению некоммерческих. Особенно плодотворным, как впоследствии оказалось, оказался визит в краковскую «Виллу Деция» и беседа с Альбрехтом Лемппом († 2013), представлявшим Польский культурный фонд. Как участнику этой встречи мне хотелось бы выразить личную радость от того, что уже сегодня мы располагаем осязаемым ее результатом — вышеупомянутой антологией польских поэтов.

Польская «Иностранная литература»

Издаваемому в России с 1891 года журналу «Иностранная литература» за свою более чем столетнюю историю приходилось, в зависимости от политической конъюнктуры, несколько раз менять название: «Вестник иностранной литературы», «Литература мировой революции», «Интернациональная литература». Сегодняшнее свое имя журнал носит со времен хрущевской оттепели, когда для читающей России он стал чем-то вроде литературной форточки в мир.

---

[2] *Астафьева Н., Британишский В.* Польские поэты XX века. Антология: В 2 т. СПб.: Алетейя, 2000.

[3] *Бальцежан Э.* Избранники века // Новая Польша. 2000. № 12 (15). С. 47.

Августовский номер «Иностранной литературы» за 2000 год в основной своей части, названной «Литературный гид. Польское созвездие», предлагает читателю произведения десяти разных авторов новейшей литературы Польши. Это стихи Виславы Шимборской в переводе Асара Эппеля, фрагменты «Придорожной собачонки» Чеслава Милоша в переводе Валентины Кулагиной-Ярцевой, театральная повесть Густава Херлинга-Грудзинского «Белая ночь любви» в переводе Алексея Михеева, фрагменты «Черного дерева» Рышарда Капусцинского, переведенные Сергеем Лариным, отрывки из «Мать уходит» Тадеуша Ружевича — снова Эппель, «Моя автобиография» Славомира Мрожека — Сергей Макарцев, а несколько глав из «Бесповоротно утраченной леворукости» Ежи Пильха и рассказ Ольги Токарчук «Номера» представлены в переводе Ксении Старосельской. Еще в номере помещена киноновелла Кшиштофа Кеслёвского «Случай» в переводе Стеллы Тонконоговой и взятое из сборника «Секс Варс» эссе, вероятно, самого популярного в России польского писателя Станислава Лема в переводе Юрия Чайникова[4]. Приятно перечислять так много фамилий польских писателей и русских переводчиков.

Анти-Достоевский и анти-Чехов?

До чего же захватывающее занятие — читать по-русски всю эту польскую подборку! С некоторыми из писателей литературных *dii minores* я впервые познакомился именно в переводе. Надо признать, что у российского архитектора этого польского литературного пантеона неплохой вкус и верная рука. Все читается на одном дыхании, от корки до корки; вновь появляющиеся польские писатели вызывают интерес как неповторимые, оригинальные художники слова, и тут они воспринимаются как органичные звенья польской литературной традиции, представляющие несомненный интерес для русской читающей публики.

Зажить собственной жизнью на российской почве — это сегодня и большая честь, и большой риск. В литературном плане пространство русской культуры полностью освоено, и трудно сказать здесь действительно новое слово, даже если приходишь из «панской Польши». И все же после знакомства с этими замечательными публикациями становится очевидным, что подавляющая часть польских текстов идеально вписывается в условия привередливого русского литературного мира. Этому способствуют как язык и стиль, так и круг и характер затрагиваемых проблем. А может

[4] Иностранная литература. 2000. № 8. С. 54–260.

быть и удача высококвалифицированных переводчиков в том, чтобы в этих текстах зазвучала полнокровная русская речь.

Далее мне хотелось бы поделиться некоторыми собственными суждениями о Херлинге, Капусцинском и Милоше — исключительно затем, чтобы, пусть эскизно, одним-двумя штрихами, вписать их в русский интеллектуальный контекст. Ни для кого не секрет, что Милош давно и упорно сражается с Достоевским. Страницы «Кантона Ульро», посвященные автору «Бесов», можно признать одними из самых проницательных в мировой литературе. В интервью католическому журналу «Вензь» Милош отмечал:

> Тревоги Достоевского за будущее России порождены его русским мессианизмом. Это взгляды русского империалиста и мессианиста, враждебные по отношению к некоторым народам. Враждебные католичеству и тем нациям, которые, с его точки зрения, являются представителями католичества, то есть полякам и французам. Поэтому сегодня нужно быть особенно внимательным ко всему этому. Ведь русский империалист может найти у Достоевского достаточно материала, для того чтобы предпринять какое-нибудь безумство[5].

Святая правда! Но надо вместе с тем видеть и родство между метафизическим миром Милоша, неустанно создаваемым и в «Придорожной собачонке», и в последних сборниках стихов («Это», «Второе пространство», «Орфей» и Эвридика»), и внезапным «восторгом бытия», которому поддавались некоторые герои Достоевского. И даже не столько православный националист Лев Мышкин, сколько Алеша Карамазов и святой старец Макарий Долгорукий из романа «Подросток». Но самое важное из того, что роднит «Придорожную собачонку» с миром великого русского романиста, — это неудержимое желание преодолеть историческое время и защитить свое личное «я» от вселенского молоха.

Из «Придорожной собачонки»:

> Когда-то мне казалось, что достаточно одного сознания, чтобы избежать повторения, то есть этой же судьбы, что у других смертных. Это ерунда. Но само отделение сознания от тела, признание его колдовской мощи — довольно *знать*, чтобы заворожить, — не так уж глупо[6].

---

[5] Dostojewski badał choroby ducha. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Cezary Gawryś i Józef Majewski // Więź. Warszawa. 2000. Rok XLIII. № 3 (497). S. 15–16.

[6] Ibid. S. 17.

Из сборника стихов «Второе пространство»:

Как же просторно в небесных покоях!
Восхождение к ним по ступеням из воздуха.
Над облаками райские висячие сады.

Душа, отрываясь от тела, парит,
Помнит, что есть высокое
И есть низкое.

Вправду ли мы утратили веру во второе
пространство?
И исчезли, пропали и Небо и Ад?

Без лугов неземных как встретить Спасение?
Где отыщет место себе союз осужденных?

В жалобах возрыдаем по великой утрате.
Разрисуем лица углем, распустим власы.

Мольбы вознесем, пусть нам будет возвращено
Второе пространство[7].

Густав Херлинг-Грудзинский представлен в упомянутой русской подборке повестью «Белая ночь любви». В ее сюжете раскрывается психологический облик вымышленного героя Лукаша Клебана, старика, известного в Европе театрального режиссера, который на восемьдесят пятом году жизни навсегда теряет зрение. Основное действие происходит на закате XX века в Лондоне и Венеции, куда режиссер приезжает на глазную операцию, чтобы окончательно ослепнуть под ножом хирурга. Однако, несмотря на утрату физической способности видеть, герою удается восстановить в своей памяти годы юности в Седльце, Варшаве и Гродно, в то время уже присоединенном к СССР. В повести много русских мотивов: автор нередко обращается к Чехову, Тургеневу, к «Белым ночам» Достоевского. По замыслу Херлинга, известный итальянский врач-окулист, по неосторожности лишающий Клебана зрения, удачно оперирует — разумеется, тоже в повести — небезызвестную Елену Боннэр. В «Белой ночи любви» ярко проявляется мастерство писателя, видно его умение создавать напряжение, наделять глубиной психологические образы, описывать захватывающие

[7] *Милош Ч.* Второе пространство. Орфей и Эвридика / Пер. с польск. А. Ройтмана. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 9.

путешествия героев во времени и пространстве. Бросается также в глаза тесная связь повествователя с русской и европейской культурой[8].

И все же есть в этом произведении нечто безусловно лишнее, что иногда мешало мне наслаждаться увлекательным чтением. В «Беседах в Неаполе» Херлинг-Грудзинский утверждает, что его повесть, как и многие другие, содержит в себе назидательный элемент, или мораль. «Белая ночь любви» должна была стать критикой творческого метода великого Чехова, ружье в пьесах которого позволяет разрешать экзистенциальные проблемы героев. Кроме того, добавляет Херлинг, в повести в отрицательном ключе изображается сам Лукаш Клебан, поддавшийся искушению эстетством и напрасно принесший свою долгую жизнь в жертву ложному божеству искусства[9]. Впрочем, писатель имеет полное право истолковывать собственные произведения, да и сам его тезис звучит весьма возвышенно.

И все же те фрагменты повести, в которых автор отказывается от спокойного повествования в пользу эстетико-назидательного тона, приводят лишь к искуственному остранению и ничему больше — тем самым совершенно непреднамеренным образом ослабляют «литературу» во имя «литературности». В роли иронического «ружья» у Херлинга может выступать, к примеру, некая бальзаковского возраста нимфоманка, ассистентка несчастного окулиста, чей чрезмерный сексуальный аппетит становится причиной неудачи медицинского вмешательства (несчастная засмотрелась на пациента, когда подавала инструменты). Трудно признать такую критику Чехова изысканной или убедительной. В «Белой ночи любви», как и в «Дьяволе» Льва Толстого, два отдельных, разных по содержанию эпилога — Херлинг снова воздает чрезмерные почести «литературности». И тем не менее в повести польского писателя в целом художественная литература, к счастью, одерживает победу над сей непрошеной гостьей — литературностью. А посему с того света радостно кивает сам Василий Розанов, автор «Опавших листьев», который ой как не любил, когда жизнь становилась слишком литературной:

> Не литература, а *литературность* ужасна: литературность души, литературность жизни <…> Может быть, я расхожусь не с чело-

---

[8] Ср.: *Мальцев Л.А.* Между Россией и Западом: традиция экзистенциализма в творчестве Г. Херлинга-Грудзиньского. Калининград: Изд-во Российского гос. ун-та им. И. Канта, 2008.

[9] *Herling-Grudziński G., Bolecki* W. Rozmowy w Neapolu. Rozmowy przeprowadził, opracował i przygotował do Włodzimierz Bolecki. Warszawa: Szpak, 2000. S. 312–326.

> веком, а только с литературой? Разойтись с человеком страшно. С литературой — ничего особенного[10].

В конце 2000 года московское издательство МИК выпустило том рассказов Херлинга-Грудзинского из цикла «Горячее дыхание пустыни», включив туда театральную повесть «Белая ночь любви» в качестве первой книги из заявленной серии «Библиотека “Новой Польши”»[11].

Тропою матери-верблюдицы

Хотелось бы верить, что осуществленная «Иностранной литературой» публикация фрагментов книги Капусцинского «Черное дерево» вызовет моду на этого писателя в нынешней России. Кто кроме него сумел бы с таким сочувственным мастерством описать страдания народов Черной Африки под действием неумолимых законов географии и климата? Когда читаешь те страницы «Черного дерева», где описывается, как могущественные колдуны могут влиять на жизнь племен в западной Уганде, будто на собственной шкуре ощущаешь, что это вовсе не сказки и что так оно там и бывает.

Милош когда-то сказал, что для поэта полезнее всего зачастую оказывается «перспектива гуся». Здесь он использовал образ из книги «Чудесное путешествие» Сельмы Лагерлёф, которая изображает летящего гуся в двойной роли:

> Он летит над землей и сверху целиком охватывает ее взглядом, а вместе с тем видит каждую ее черточку, что может быть метафорой призвания поэта[12].

Капусцинский выбрал для себя путь образованного репортера, который умеет двигаться «по верблюжьей тропе» к очередному колодцу в мертвой пустыне. Он превосходно знает историю той территории «географической Африки», которую хочет описать, но, чтобы самому почувствовать ее настоящее и перенести это живое знание на европейские пространства, он вслед за здешней верблюдицей-кормилицей пешком отмеряет сотни, а то и тысячи безжизненных километров. Кто же лучше русских, которые, по

---

[10] *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. Уединенное. Смертное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени. М.: Московский рабочий, 1990. С. 171, 179.

[11] *Херлинг-Грудзинский Г.* Горячее дыхание пустыни. Белая ночь любви. М.: МИК, 2000.

[12] *Miłosz Cz.* Zaczynając od moich ulic. Paryż: Instytut Literacki, 1985. S. 349.

словам Чаадаева, напоминают кочевников в бескрайней степи, поймет смысл подобных странствований? Любители платоновского «Джана», конечно же, верно его прочувствуют.

Я мечтаю о том, чтобы Рышард Капусцинский написал еще одну, вторую после «Империи» (1993), книгу о России[13] — и чтобы с таким же мудрым сочувствием, как в «Черном дереве», описал радости и невзгоды по крайней мере нескольких малых народов современной Российской Федерации: эвенков, чукчей, долганов, хантов и манси. Тем более что сегодня отношения русских с малыми этносами изменились в корне. Оказывается, например, что в сегодняшней Якутии в прежней роли русских выступают сами якуты, которые презрительно относятся к своим соседям-меньшинствам — эвенкам, эвенам и юкагирам[14].

---

[13] Я лично не считаю «Империю» лучшим произведением Капусцинскоко и полагаю, что написана она главным образом для поляков, в духе «умом Россию не понять». Впрочем, российский читатель сможет сделать собственные выводы, поскольку в самом начале 2010 года произведение было опубликовано по-русски: *Капущинский Р.* Империя / Пер. с польск. К. Старосельской, С. Ларина при участии И. Киселевой (Приложение). М.: Логос, 2010. См. также остроумную, хотя местами утрированную критику «Империи» в: *Вальдштейн М.* Новый маркиз де Кюстин, или Польский травелог о России в постколониальном прочтении / Авториз. пер. с англ. Е. Канишевой. М.: Новое литературное обозрение. 2003. № 2 (60). С. 125–144.

[14] Когда мне приходилось встречаться лично в Кракове с покойным уже сейчас Рышардом Капусцинским (†2007), я говорил ему об этих своих надеждах, связанных с его новой «российской книгой». Но он отвечал, что вряд ли будет заниматься еще раз проблемами Российской Федерации. Так и не занялся. Здесь стоит напомнить, что «Иностранная литература» после 2000 года еще раз посвятила специальный номер переводам польских писателей. В августовском (восьмом) номере за 2006 год опубликованы роман «Тетради» Ольги Токарчук, рассказы Збигнева Кшесинского, Войцеха Кучока, Януша Рудницкого, Бартека Свидерского, Томаша Пёнтека, стихи Януша Шубера, Мартина Светлицкого, Эугениуша Ткачишина-Дыцкого, Тадеуша Ружевича, документальная проза Януша Гловацкого, Януша Андермана, статьи и эссе Станислава Лема, Зыгмунта Баумана, Марека Залеского, Антония Либеры. В этом же контексте необходимо упомянуть десятый номер «Звезды» за 2009 год под названием «Посвящается польской культуре».

2. «ПОРАБОЩЕННЫЙ РАЗУМ» В РОССИИ

Владимир Британишский, переводчик «Порабощенного разума», недавно выпущенного петербургским издательством «Алетейя»[1], напоминает русскому читателю:

> Книга вышла в 1953 году в Париже на польском и французском языках, в том же году появилось немецкое издание и несколько англоязычных (в Лондоне, в Нью-Йорке, в Торонто), чуть позже — испанское, итальянское, шведское. <…> В 1951 году, когда он начал писать «Порабощенный разум», Милошу было сорок лет[2].

Что правда, то правда: ныне автору книги уже на пятьдесят с лишним лет больше, на те же полвека повзрослел и Санкт-Петербург, отпраздновавший в мае 2003 г. свое 300-летие[3]. За то долгое время, пока произведение Милоша как бы молча дожидалось перевода на русский, умер Сталин, потом, после безнадежности брежневского периода, один за другим начали рушиться режимы Центральной и Восточной Европы, и наконец рухнул сам Советский Союз. Книга вышла по-русски через 12 лет после обретения независимости Украиной, накануне вступления Литвы и Польши в политические структуры Европы, в ситуации, когда новая Россия по-прежнему ищет свое место на карте мира.

Мицкевич, Милош и Достоевский

В противоположность своему любимому поэту Адаму Мицкевичу, Милош никогда не был в Петербурге. Но что из того, что автор «Пана Тадеуша» побывал в столице Российской империи несколько раз, если города этого не полюбил? Здесь у него было немало друзей, но город наполнял его тревогой. Он счел его питомником бесчеловечной империи:

---

[1] *Милош Ч.* Порабощенный разум / Пер. с польск., предисл. и примеч. В. Британишского. СПб.: Алетейя, 2003.

[2] *Британишский В.* О Милоше и об этой книге // Милош Ч. Указ. соч. С. 5.

[3] Милош умер 14 сентября 2004 года в Кракове в возрасте 93 лет и был похоронен в Крипте заслуженных поляков в краковском монастыре отцов паулинов на Скалке.

А кто столицу русскую воздвиг,
…И славянин, в воинственном напоре,
Зачем в пределы чуждые проник,
Где жил чухонец, где царило море?
Не зреет хлеб на той земле сырой,
Здесь ветер, мгла и слякоть постоянно,
И небо шлет лишь холод или зной,
Неверное, как дикий нрав тирана.
Не люди, нет, то царь среди болот
Стал и сказал: «Тут строиться мы будем!»
И заложил империи оплот,
Себе столицу, но не город людям[4].

Эти строфы вызывают в памяти слова Милоша 80-х гг., которые я нашел в русском эмигрантском журнале «Континент» в Париже: «Я люблю русских, но не люблю Россию»[5]. Ибо Милош, хотя бы в силу местности, из которой происходил, и языка, на котором создавал свои произведения, был заведомо обречен отвергнуть идею московско-петербургской империи, которая строила свою «органическую цивилизацию» на пожирании малых народов и соседних культур. Нелюбовь к «России» не мешала, однако, Милошу в плодотворных исследованиях творчества Достоевского и не оттолкнула его от дружбы с Бродским — это общеизвестно. Менее известно, что к переводу греческих книг Ветхого Завета, в частности Книги Премудрости Соломона, Милош, как он сам подчеркивал в «Саду наук», приступил под влиянием русских религиозных мыслителей, в первую очередь о. Сергия Булгакова[6].

Польша, Россия и «родимая Европа»

Мы помним, с какой ностальгией вспоминала Петербург находившаяся в Литве Телимена из «Пана Тадеуша»:

---

[4] *Мицкевич А.* Петербург / Пер. с польск. В. Левика // Мицкевич А. Собр. соч.: В 5 т. М.: Художественная литература, 1948–1954. Т. 3 (1952). С. 260.

[5] Эти слова Милоша были произнесены им в Беркли, в интервью, данном Виктору Соколову 13 октября 1980 г., то есть через четыре дня после объявления Шведской академии о награждении поэта Нобелевской премией: «…отношения между русскими и поляками очень сложные: любовь — ненависть. Наверное, я очень типичный поляк, потому что я люблю русских и не люблю Россию, у меня очень хорошие отношения с русскими, я чувствую себя очень хорошо, когда я с русскими. Но я не люблю Россию — что поделаешь?» (Наша анкета. Разговор с Чеславом Милошем // Континент. 1980. № 4 (26). С. 445).

[6] *Miłosz Cz.* Ogród nauk. Paryż: Instytut Literacki, 1981. S. 193.

Да, в Петербурге я не раз, не два гостила…
Картины прошлого, все так чудесно, мило!
А город! Кто-нибудь из вас гостил в столице?
План в столике моем до сей поры хранится[7].

Менее известно ее воспоминание о польском художнике, который жил в Петербурге, но каждый день тосковал по родине:

Художник наш Орловский, —
Прервала пани тут, — был гений соплицовский
(Есть слабость у Соплиц; недаром в целом свете
Ничто не мило им так, как дубравы эти!)
Орловский славен был, гордилась им столица, —
Эскиз есть у меня, он в столике хранится.
Живал он при дворе, однако в райской жизни
Все позабыть не мог о брошенной отчизне,
Мечтами улетал в свои былые годы
И вечно рисовал леса родные, воды[8].

Русский переводчик «Порабощенного разума» снабдил перевод весьма ценной вступительной статьей, в которой попытался показать укорененность Милоша в малой «родимой Европе», в многокультурной Ковенской губернии, в которой поэт родился, и Вильне, где он рос и учился. Дед поэта со стороны отца был участником восстания 1863 г. и адъютантом Сигизмунда Сераковского[9]. Британишский с явным удовлетворением пишет о помощи, которую оказали предку Милоша, спасавшемуся от палачей Муравьева-вешателя, русские старообрядцы:

> Дед Милоша чудом избежал виселицы: русские старообрядцы из соседней деревни пошли на клятвопреступление, поклявшись, что их сосед за все время восстания не покидал своей усадьбы[10].

---

[7] *Мицкевич А.* Пан Тадеуш, или Последний наезд на Литве / Пер. С. Мар (Аксеновой) // Он же. Собр. соч. Т. 2. С. 73.

[8] Там же. С. 95.

[9] Зыгмунт (Сигисмунд) Сераковский (1826–1863) — капитан русского Генерального штаба, один из командиров Польского восстания 1863–1864 годов. Он действовал в северо-западной Литве (Жемайтия) и провозгласил себя, под именем Доленга, независимым от Российской империи воеводой Литовским и Ковенским. В мае 1863 года его отряды были разбиты российскими войсками в серии сражений у города Биржай на севере Литвы, а сам Сераковский пойман и скоро осужден военно-полевым судом на смерть. 15 (27) июня 1863 года он был повешен на Лукишской площади в Вильно.

[10] *Британишский В.* О Милоше и об этой книге // Милош Ч. Порабощенный разум. С. 5–6.

Очень интересна и судьба отца Чеслава Милоша, позволившая будущему поэту очень рано, еще младенцем, путешествовать по огромным пространствам Российской империи, в 1918 г. переехать в независимую Литву, а в 1919-м — в Польшу.

> Отец Милоша, выпускник Рижского политехнического института, инженер по строительству мостов и дорог, в 1913 году работал в Сибири (и семья выезжала в Красноярск вместе с ним), а с начала войны в 1914 г. был мобилизован и работал в прифронтовой полосе, семья его сопровождала. Ребенком Милош видел Первую мировую войну, революцию в России (какое-то время семья жила в Ржеве, потом в Юрьеве, теперешнем Тарту). В 1918 г. Польша и Литва провозглашают свою независимость, в июне 1918 г. Милоши возвращаются в Литву. <…> Во многих своих книгах Милош пишет о давнем польско-литовском государстве, именовавшем себя Речью Посполитой Обоих Народов. Но не всегда отношения народов складываются идиллически. Почти сразу после обретения Польшей и Литвой независимости, в 1919 году, вспыхнула польско-литовская война. Отец Милоша увез свою семью в Польшу; к повозке, на которой они ехали, пересекая линию фронта, пристреливался бронепоезд, бронепоезд был польский, обстреливали его литовцы, и отстреливаясь, он бил по Милошам, по «своим»[11].

Литовцы вчера и сегодня

В последней главе «Порабощенного разума», озаглавленной «Балты», Милош приводит мнение анонимного поляка о литовцах, латышах и эстонцах и их стремлениях к независимости:

> «Если ты вечно будешь думать об этих своих балтах и о лагерях, то знаешь, что будет?» — спросил меня в Варшаве мой друг, с недавних

[11] Там же. С. 6–7. Дальше не менее интересно: «Впрочем, что значит “свои”? Самоопределение — даже для одного человека — дело иной раз не простое. Милош определит себя как польский поэт литовского происхождения. Теперь о “нобелизированном” поэте Милоше спорят не семь городов, как о старике Гомере, а две страны: в 1994 г. польский президент Лех Валенса вручил Милошу орден Белого Орла, в 1995 литовский президент Альгирдас Бразаускас вручил ему орден Великого князя Гедимина. А в 1920-х годах, как вспоминал Милош, его мать, перебравшись с мужем в Польшу, сохраняла, однако, и литовский паспорт и летом посещала усадьбу Шетейне в Литве, а поскольку Литва и Польша с 1919 до 1938 г. не имели дипломатических отношений, было два способа: либо окружной, через Латвию, либо прямой, но опасный: с хорошим проводником через приграничные леса; в эти свои опасные экспедиции мать брала с собой и старшего сына, Чеслава» (Там же. С. 7).

> пор безоговорочно преклоняющийся перед диалектической мудростью Центра. — «Ты доживешь свой век и станешь перед лицом Зевса, а он вытянет к тебе палец», — тут мой друг сделал грозный жест указательным пальцем, — и крикнет: «Идиот! Ты потратил жизнь на глупости!»[12]

Я читаю эти слова Милоша в воскресенье 11 мая 2003 года, в день, когда Литва на всенародном референдуме решает, вступать ли ей в Евросоюз. Она с успехом — первой! — вышла из состава СССР, преодолела у себя коммунизм, но одолеет ли соблазн провинциальности и внесет ли в Европу свою старую многокультурность и терпимость времен Гедимина, Ягелло и Сигизмунда Августа?

Милош говорит об этой «родимой Европе» в своей Нобелевской лекции 1980 г.:

> Прекрасно родиться в малой стране, где природа человечна и соразмерна человеку, где на протяжении столетий сосуществовали друг с другом разные языки и разные религии. Я имею в виду Литву, землю мифов и поэзии. И хотя моя семья уже с XVI века пользовалась польским языком, как многие семьи в Финляндии шведским, а в Ирландии английским, и в итоге я польский, а не литовский поэт, но пейзажи, а может быть, и духи Литвы, никогда меня не покидали. Прекрасно слышать с детства слова латинского богослужения, переводить в школе Овидия, учиться католической догматике и апологетике. Благословен тот, кому дан был судьбой в школьные и университетские годы такой город, каким был Вильно, город причудливый, город барочной, итальянской архитектуры, перенесенный в северные леса, город, где история запечатлена в каждом камне, город сорока католических костелов, но и множества синагог, евреи в те времена называли его Иерусалимом севера[13].

Приведенный фрагмент целиком включен во вступительную статью к русскому переводу «Порабощенного разума»[14].

«Порабощенный ум спустя годы»

Русский перевод сделан по изданию краковского «Выдавництва литерацкого» 1999 г., к которому Милош прибавил два созданных в 1996 и 1999 годы очерка о том, как существовали в ПНР искушенные марксизмом интеллигентные люди. Жаль, что издательство не

---

[12] *Милош Ч.* Порабощенный разум. С. 239.

[13] Ср.: *Katz D.* Wilno Jerozolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkewerze. Przedmowa Czesław Miłosz. Sejny: Pogranicze, 2004.

[14] *Британишский В.* Указ. соч. С. 6.

позаботилось об обращении поэта к русским читателям. Приходится удовлетвориться этими «польскими дополнениями», в которых Милош критикует мнение, согласно которому в сталинской Польше не было духовного увлечения гегельянством-марксизмом, а те, кто защищал идеалы партии, делали это лишь ради карьеры и денег. В подтверждение он приводит слова Анджея Валицкого, в 50-е гг. — студента Варшавского университета, который в книге «Порабощенный ум спустя годы» (1993) проницательно описал зачарованность марксизмом у значительной части интеллигентской молодежи[15].

Интересно, вызовут ли сегодня подобные вопросы интерес в Москве и Петербурге, особенно по отношению к России?

Город хороших книг

Когда в начале 1993 г. я впервые приехал в Санкт-Петербург, еще недавно Ленинград, то прежде всего жаждал найти в нем магические места, связанные с Достоевским, Набоковым, Гончаровым — его Обломов снимал квартиру в Гороховой улице. Да, на той самой улице, которая в коммунистические времена носила имя Феликса Дзержинского, ибо здесь находилась первая резиденция печально прославленной ЧК. Но в это первое пребывание я запомнил Петербург и как город хороших книг. Не все, что издавали тогда в России, можно было найти в Москве, за самыми лучшими книгами надо было оправляться в Петербург.

Годы спустя русские переводчики сами прислали мне в Краков две «польские книги», связанные с Петербургом. Первая — подарок Станислава Свяцкого, его перевод «Пана Тадеуша»[16]. Вторая и была «Порабощенным разумом» по-русски. Переводчик Владимир Британишский сделал на книге надпись: «Посылаю книгу Милоша, которая написана в 1953 г. на Западе и возвращается теперь, в 2003-м с Востока в Польшу».

Лишь бы эти границы оставались всегда открытыми в обе стороны.

---

[15] *Милош Ч.* Порабощенный разум. С. 49; Ср.: *Walicki A.* Zniewolony umysł po latach. Warszawa: Czytelnik, 1993.

[16] *Мицкевич А.* Пан Тадеуш, или Последний наезд на Литве. Шляхетская история 1811–1812 годов: В 12 кн. Стихами / Пер. с польск., послесл. и коммент. С. Свяцкого, предисл. Ч. Милоша. СПб.: Всемирное слово, 1998.

3. ЧИТАЯ ВАТА
ВОСПОМИНАНИЯ РУСИСТА

В начале 1980-х еще будучи студентом русского отделения Ягеллонского университета и, в частности, учеником Анджея Дравича, я к сожалению, не прочел сразу «Мой век» Александра Вата. Оба лондонских эмигрантских издания того времени: и двухтомник 1977–1978 годов, и сведенное в один том 1981-го года — все-таки были для массы краковских студентов недоступны. Так же, впрочем, как и варшавское подпольное издание Независимого издательства «НОВА» (1980). Зато я купил (и за немалые деньги: ох, и дорога была «литература») другую книгу Вата — «Взывание», изданную краковским подпольным издательством «КОС». В середине 1981 г. я прочитал ее одновременно с «Родной Европой» Милоша. Я говорю о двух этих книгах, так как они сыграли серьезную роль в процессе моего познания того, что Дравич называл «другой Россией».

Ват, Синявский и Стеклов

Отправившись позднее, в 1987 году, в парижский пригород Фонтене-о-Роз в гости к Андрею Синявскому, я уже мог хвастаться перед ним, что несколько лет назад прочел статью Вата «Читая Терца», которая входила в вышеупомянутое «Взывание». Напомню, что Абрам Терц — это псевдоним Синявского, который писатель использовал, еще живя в Москве. Его книги, тайно переданные за границу, вышли в оригинале и в польском переводе у Ежи Гедройца: «Фантастические повести» (1961), «Любимов» (1963) и «Мысли врасплох» (1965). Когда его авторство — конечно, в результате доноса — было в СССР раскрыто, Синявский вместе с Юлием Даниэлем[1] оказался на скамье подсудимых и получил семь лет лагерей.

О процессе Синявского и Даниэля в 80-е годы, в условиях военного положения, говорили в краковских студенческих общежитиях,

---

[1] У Гедройца в 1965 г. вышел сборник «Искупление и другие рассказы» Даниэля под псевдонимом Николай Аржак.

а статья Вата «Читая Терца» по сей день принадлежит к лучшим аналитическим исследованиям творчества русского писателя. А когда я уже в новой Польше, в 1993–1994 гг., писал работу о Чернышевском, то смог обратиться к другому тексту Вата из «Вызывания» — «Смерти старого большевика». Это мемуарное эссе посвящено Юрию Стеклову-Нахамкису, соратнику Ленина, в 1917–1925 гг. главному редактору газеты «Известия», специалисту по творчеству Чернышевского.

Ват встретился с ним во внутренней тюрьме НКВД в Саратове (кстати, в городе, где когда-то родился Чернышевский). Это было в августе 1941 г., после эвакуации Лубянки, в обстановке, когда вермахт прямо угрожал Москве. Стеклов-Нахамкис был тогда смертельно болен, а через несколько недель скончался в тюрьме, о чем Ват узнал лишь по возвращении в Польшу. Польский писатель вспоминал в 1964 г. (а потом и в книге «Мой век»), что за время встреч со «старым большевиком» «в течение двух недель узнал больше, чем за десять недель Лубянки». И прибавлял:

> И я спросил Стеклова о московских процессах [1936–1938 гг. — *Г.П.*]. Как всех, меня издавна мучила загадка самооговоров. Я разумеется, не знал романа Кестлера[2], но если бы мы его на Лубянке знали, то он стал бы предметом насмешек. <…> Я спросил Стеклова: были ли признания на московских процессах исторгнуты пытками? «Зачем пытки! — выкрикивал он. У всех у нас руки по локоть в крови, в г…! У всех, у всех без исключения. По локоть!» — эти слова я запомнил, верю, дословно, так я тогда содрогнулся. <…> Неужто наша кровь была чище той, которую мы проливали без жалости и без колебаний? Никого из них и не нужно было пытать, у каждого перед глазами души стоял длинный список собственных преступлений и собственной подлости. <…> Так говорил Стеклов, а я соглашался с ним в духе, думая о верующем католике, который окончательно утратил бы надежду на спасение[3].

---

[2] «Darkness at Noon» (1940), «Тьма в полдень», русский перевод распространялся еще в 60-е годы в самиздате, а затем был напечатан в Израиле (Время и мы. 1975. № 1–2). Позднее вышел в нью-йоркском издательстве «Хроника» в другом переводе под заголовком «Слепящая тьма», и этот перевод закрепился во всех русских переизданиях. Французское заглавие романа (выбранное самим автором) — «Zéro et infini» («Ноль и бесконечность»). — *Прим. пер.*

[3] *Wat A.* Śmierć starego bolszewika // Idem. Ewokacja. Kraków: KOS, 1981. S. 9 14, 13, 7. Прибавлю, что краковское подпольное издание «Взывания» я заботливо храню в своей библиотеке с 1981 г. — кстати, рядом с ним стоит книга Вата «Смерть на крюке и под ключом» [«Świat na haku i pod kluczem»] (Лондон, 1995), где тоже помещены воспоминания о встрече со Стекловым.

Когда Стеклов говорит с презрением почти обо всех большевиках как о «людском отребье», то в рассказе Вата это выглядит не как разочарование некогда идейного человека, но как справедливое воздаяние должного всем жертвам большевистской революции. Ни одному из большевиков, насколько я помню, не пожалел он ядовитых инвектив, даже эпитетов типа «каналья», «стерва», «отребье». «Эта стерва Троцкий», «это отребье Ворошилов», «этот каналья Орджоникидзе». Где-то потом, может быть у Владимира Буковского в «…И возвращается ветер…» (польское подпольное издание — 1983 г.) я читал, что в советских психиатрических больницах пациенты могли воображать себя Бог весть кем — Петром Великим, Наполеоном, даже Гитлером. Только ни один сумасшедший не вздумал воображать себя Сталиным: «большой страх» проник даже в больное подсознание. У больного Стеклова дело обстояло иначе. Ват пишет:

> Когда я так маневрировал (а было это еще по пути с саратовского вокзала в тюрьму. — *Г.П.*), до меня донеслись крики «Сталин» с такими эпитетами, о которых никто из нас тогда не мог помыслить и в душе. «Старик Стеклов, — шепнул мне случайный сосед, — он так еще и в вагоне».

Стеклов несколько раз просил Вата: «Когда вернетесь в Польшу, опишите, как умирал старый Стеклов». Ват тогда, конечно, думал, что на родину уже не вернется, но вернулся и через двадцать лет написал этот текст о «старом большевике», сохранив последнюю память о нем:

> Он казался настолько лишенным тела, что напоминал мумию Рамсеса, запавшие глаза были приоткрыты, он тяжело бредил. Череп уже как у трупа, но еще человеческий. Несмотря на это он был удивительно красив. <…> Таким я его запомнил на весь остаток моей жизни.

Позже, уже при чтении «Моего века», мне пришлось убедиться, что Ват сохранил большие воспоминания о человеческих судьбах, о представителях самых разных национальностей довоенной и послевоенной Польши и в принудительно «посещенных» им местностях СССР: о поляках, евреях, русских, украинцах, немцах, — еще и для того сохранил, чтобы самому не до конца умереть.

Прибавлю, что бесценную книгу Александра Вата «Мой век. Беседы с Чеславом Милошем»[4] в одном томе (Лондон: Polonia Book Fund,

---

[4] Мемуары Вата были наговорены на магнитофон по инициативе и при участии Чеслава Милоша.

1981) подарила мне в Париже летом 1988 г. Наталья Горбаневская. Тогда я познавал в столице Франции «мою Россию», не раз жил у Наташи в Латинском квартале и храню в уме и сердце тогдашние с ней встречи и разговоры по сей день.

Мой «Мой век»

До завершения знакомства с мемуарной эпопеей Вата в 1987–1988 гг., я уже успел прочитать всего Александра Солженицына, Варлама Шаламова, Георгия Владимова, немного Василия Гроссмана, Надежду Мандельштам, Густава Герлинга-Грудзинского, Юзефа Чапского. Поэтому к Вату подходил очень требовательно, тем более они с Милошем создавали свой труд, уже зная книги по крайней мере нескольких из названных мною авторов.

Сам я хорошо знал — и от русских, и от польских писателей-очевидцев, — что советский строй в свои худшие годы (1929–1953 гг.) ничем не был лучше нацистской теории и практики после 1933 г., что лагеря создавались еще при Ленине, а нацисты у него только учились, что Сталин вовсе не изменил Ленину, а наоборот — был его лучшим учеником. В книге генерала Владислава Андерса «Без последней главы» я читал, в частности, о зловещем пакте Риббентропа—Молотова от 23 августа 1939 г. и о нападении СССР на Вторую Речь Посполитую 17 сентября того же года, а из «Большого страха» Юлиана Стрыйковского уже много знал о Львове при советской оккупации после 22 сентября 1939-го. Сведения о Катыни я почерпнул тоже почти «из первых рук» — из воспоминаний Станислава Свяневича «В тени Катыни».

Ну и довольно наивно считал, что Ват мне уже не нужен, а тут большими шагами надвигался 1989 год, после которого в Польше наступил большой перерыв в обсуждении подобных книг. Лучшим тому доказательством служит тот факт, что, выйдя в 1990 г. в издательстве «Чительник», «Мой век» не вызвал особого интереса. Тогда больше занимались, вероятно, в то время для нас более важными, выборами в парламент, ну и разумеется, «войной в верхах» — Валенсы с Мазовецким.

Но, слава Богу, с этим чтением я успел вовремя, хотя должен признаться, что продолжал смотреть на все творчество Вата главным образом глазами русиста. Поэтому больше всего меня увлекали те фрагменты его книги, которые существенно дополняли мои знания о Достоевском (еще до войны, в 1927–1930 гг., Ват перевел «Братьев Карамазовых»), о России после 1917 г., о людях оттуда, которых Ват еще как футурист встречал до войны в Варшаве — в советском посольстве или у себя дома. Это было для меня совершенно неизведанное пространство, которое писатель в большой степени уберег от забвения.

Как интересны воспоминания о Маяковском, который в 1927 г. побывал в Варшаве по пути на Запад и назвал еще молодого Вата «урожденным футуристом». Разбросанные по страницам «Моего века» мнения о Достоевском, о русских писателях XX века и их отношении к коммунизму, к революции, актуальны по сей день. И крайне жалко, что так редко ссылаются на них польские или русские исследователи творчества Александра Блока, Артема Веселого, Николая Клюева, Бориса Пастернака, Виктора Шкловского, Ильи Эренбурга (Ват до войны перевел две его книги, знал роман «Хулио Хуренито», под влиянием которого написал «Безработного Люцифера»). Ват высоко ценил творчество Бориса Пильняка, по отцу поволжского немца, автора «Голого года» (1921), первой русской книги об октябрьской революции, и «Машин и волков» (1924), в которых был представлен политико-экономический и нравственный хаос большевистского мира. В 1938 г. Пильняк был расстрелян за «участие в троцкистских группировках», якобы готовивших покушения на жизни Сталина и Ежова, и за мнимый шпионаж в пользу Японии, где он побывал еще в 1926 г., — в 1938-м она находилась на пороге войны с СССР. Ват принимал Пильняка у себя дома в Варшаве, читал его, разумеется, в оригинале: русский язык был практически родным для нашего польско-еврейского странника, который до 1915 г. даже ходил в русскую школу в Варшаве.

От первого чтения «Моего века» у меня остались подчеркнутыми такие фрагменты:

> В Замарстынове [львовская тюрьма, одна из 14-ти, в которых «гостил» Ват. — *Г.П.*] это входило в ритуал: когда наивный зэк ссылался на Сталинскую конституцию, *следователь*[5] доставал из ящика резиновую дубинку. *Вот тебе Сталинская конституция,* — и бывало, прежде чем убрать дубинку, пускал ее в ход[6].

Или:

> В Совдепии я почувствовал, что — знаешь ли — современному человеку невероятно трудно верить в Бога, но безумно трудно не верить в дьявола. <…> Тогда я действительно понял дьявола в истории[7].

Иначе говоря, довоенный безработный Люцифер Вата получил в Советском Союзе постоянную работу.

---

[5] Выделенное в цитатах из Вата курсивом — в русском оригинале.

[6] *Wat A.* Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Opracowanie naukowe: Rafał Habielski. T. 1–2. Kraków: Universitas, 2012. Tom 2. S. 26.

[7] Ibidem. T. 1. S. 67.

И наконец, такой запомнившийся мне фрагмент:

> Вспоминаю, как кто-то в Бригидках [вторая, недолгая львовская тюрьма Вата. — *Г.П.*], грузин, который знал тюрьмы ГРУ в 1925 г., пугал меня: «Вас наверняка отправят в Москву. Если повезет, попадете на Лубянку, хуже всего — Лефортово. Еще хуже Сухановка в лесу, оттуда никто не возвращается…»[8].

Мечта — Лубянка… для нас эта идея звучала шокирующе, но Ват, который впоследствии действительно через Киев попал на Лубянку, умел проводить очень тонкие различения, особенно на краю жизни и смерти. Он честно рассказывал, что на Лубянке с ним обращались неплохо, как с «важным политическим преступником» — камеры там были в меру чистые, еда сносная. Ему самому достались нары, на которых еще недавно лежал генерал Андерс. Санаторий не санаторий, но после жуткого Замарстынова Вату всё казалось лучше.

От Шаламова я уже знал, что в Бутырке в 1937 г. была лучшая в Москве тюремная библиотека — аналогичной пользовался Ват на Лубянке. Он сидел там до августа 1941 г., когда после пакта Сикорского-Майского его этапировали в упомянутый выше Саратов. Однако на Лубянке он успел прочитать многое. Среди его лихорадочного чтения были как дореволюционные книги, так и выходившие в 1921–1937 гг. в замечательном издательстве «Academia». Позднее он вспоминал, что прочитал или внимательно просмотрел «том нравственно-религиозных сочинений Толстого, первый том “В поисках утраченного времени” Пруста, издание “Академии” с предисловием Луначарского, неаполитанский роман Сельмы Лагерлёф, толстый том поэзии Некрасова, избранные сочинения Макиавелли той же отличной “Академии”»[9]. В конечном счете все это было некоей формой возмещения для Вата, утратившего много книг из своей богатой библиотеки еще во время неоднократных обысков в Варшаве до войны, а покидая столицу после бомбардировок 1 сентября 1939 г., он даже решился уничтожить часть своего собрания.

В камере, кстати, читал только Ват и его русский товарищ по несчастью — Евгений Дунаевский (1889–1941), писатель, юрист, лингвист и переводчик. Посвященные ему страницы Вата были для меня крайне интересны. Хотя тогда я еще не знал, что Дунаевский (он не приходился родственником композитору Исааку Дунаевскому) был выдающимся переводчиком персидской поэзии (Хафиза) на русский, издал два тома в «Академии», в молодости переписывался с Блоком,

[8] Ibidem. T. 2. S. 33.
[9] Ibidem. T. 2. S. 38.

в 1938 г. выпустил текст «Искусство перевода», а в 1939-м был арестован по делу ираниста Рудольфа Абиха как английский шпион. Сегодня наши русские друзья, которые реконструируют биографии расстрелянных и репрессированных в ленинско-сталинском СССР («невинно репрессированные», впоследствии, начиная с 1956 г., — «реабилитированные»), в том числе и Дунаевского, к сожалению, ничего не знают о том, что важнейшим свидетелем и одновременно летописцем его последних, прожитых в безумии, месяцев жизни на Лубянке был Александр Ват[10].

От первого чтения «Моего века» в памяти сохранились также фрагменты о *«перековке душ»*, то есть о конструировании большевиками «нового человека», на самом деле — его «повторном сотворении» (позже презрительно говорили о Homo Sovieticus'е). Также меня сильно заинтересовало, что Ват, родившийся в 1900 г., прошел — как уже известные мне русские мыслители рубежа XIX—XX вв. Николай Бердяев и Сергей Булгаков — драматический путь «от марксизма к идеализму», то есть от атеизма к христианству. Произошло это с ним в советской тюрьме в Москве.

Ват не был в неволе «святым Александром» и в своих воспоминаниях сумел признаться в не слишком нравственных поступках. К себе он относился так же сурово, как и к другим, хотя всегда подчеркивал, что мерой позора было то, повредил ли другим его подлый или близкий к этому поступок. Если кто-то из наших «моралистов» XXI века, вступивших в особенно ярую борьбу с коммунизмом уже после его краха, еще помнит Вата, то обычно ему в укор ставят не только участие в коммунистическом движении в Польше до войны, но и тот факт, что 13 ноября 1939 г. вместе с Владиславом Броневским, Тадеушем Боем-Желенским, Адамом Важиком и другими он подписал заявление «Польские писатели приветствуют воссоединение Украины» и тем самым поддержал советскую аннексию Львова и прилегающих к нему земель (по-польски — Восточная Малопольша, по-украински и по-советски — часть Западной Украины). В ответ имеет смысл привести оценку Томаса Венцловы из его книги о Вате:

> С точки зрения патриотически мыслящего поляка это был акт государственной измены, но тогда речь шла в самом деле о жизни и смерти, а не о жестах, и люди это знали[11].

---

[10] Евгений Викторович Дунаевский расстрелян по «предписанию наркома внутренних дел СССР [Берии] №2756/Б сотруднику особых поручений спецгруппы НКВД СССР о расстреле 25 заключенных в г. Куйбышеве» от 18 октября 1941 г.». — *Пер.*

[11] *Venclova T.* Aleksander Wat: Life and Art of an Iconoclast. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1996. — Польский перевод: Aleksander Wat: Obrazoburca.

Да и сам Ват, ничего не скрывая, решился в «Моем веке» посыпать не чужую, а свою голову пеплом:

> Я говорю, что это был самый отвратительный период моей жизни, эти несколько недель во Львове. Трусил, лгал. Знал, что меня арестуют, что Оля и Андрей погибнут, попросту дрожал и притворялся, что ну да, конечно, снова, мол, убедился в правоте коммунизма. Ущерба никому не нанес — наоборот. Не написал ни одного стихотворения о Сталине <…> Но, разумеется, лгал. Лгал. Притворялся, что снова поверил[12].

* * *

Когда меня теперь попросили пересказать давние размышления над «Моим веком»[13], я решил сначала еще раз, повторно прочитать эту книгу от А до Я. Сперва я слегка заскучал над теми фрагментами, где Ват реконструирует литературную жизнь довоенной Польши. Но после этих отмелей я сознательно углубился в жестокое пространство, реконструированное двумя великими мыслителями Польши и Европы первой и второй половин XX века — Ватом и Милошем.

Это новое издание — воистину сокровище. Здесь есть многое, что необходимо познавать заново. Можно пойти вслед за Ватом и уже в XXI веке развивать его конкретные мотивы и великие темы, спорить с ним по основополагающим вопросам жизни и смерти, о поведении человека в пограничных ситуациях (метафизика Вата и его обращение, неудачная поездка к о. Пио за исцелением в 1957 г., мысли о жене Оле и сыне Александре, которые часто были далеко, — это темы для особой статьи).

Однако, так же как и в 1987 г., сегодня по-прежнему, а может быть, и еще больше изумляет (и Ват как очевидец подчеркивает это чрезвычайно убедительно), насколько велика была после 22 июня 1941 г. надежда представителей многих народов СССР на освобождение после того, как Гитлер объявил Сталину войну. Насколько велика была тогда ненависть к Сталину в советских тюрьмах, хотя антисталинские лозунги можно было писать тогда — что Ват тоже скрупулезно описывает — только в тюремных уборных. Русские бабушки, по слухам, которые пересказывает Ват, при звуке слова «Сталин» крестились в суеверном ужасе.

Украинцы, белорусы, многие русские рассчитывали на чудовище-Гитлера, считая, что он освободит их от коммунизма. Однако фюрер всего лишь через два месяца после нападения на СССР, в августе

Tłum. Jan Goślicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997. S. 203.

12 *Wat A.* Mój wiek. T. 1. S. 295–296.

13 Текст был подготовлен для нового издания «Моего века», которое увидело свет в Кракове летом 2012 года и по которому здесь приводятся все цитаты.

1941-го, в своей ставке «Волчье логово» под Растенбургом заявил, ссылаясь на только что выигранную, в самом деле молниеносную войну с Югославией, что вскоре уничтожит эти «жалкие сто миллионов славян». Это воистину великая драма истории — в план «Барбаросса» входила ликвидация 30 миллионов из славян. Крымские и кавказские народы (крымские татары, чеченцы, ингуши и др.), поддержав Гитлера, тоже еще не знали, что ему нужна исключительно кавказская нефть, их же самих он вскоре назовет предназначенными на убой «азиатскими варварами».

С другой стороны, книга Вата служит сегодня предостережением против возврата сталинизма, этого еще живого идеологического трупа. Во второй половине 2008 г. Сталин, убийца миллионов людей, в общенародном опросе «Имя России» занял третье место среди великих личностей всей тысячелетней истории страны, включая весь период Киевской Руси — первым был Александр Невский, вторым — Петр Столыпин. После нового, на мой взгляд, очень нужного, польского издания «Моего века» книгу Вата следует незамедлительно предложить русским братьям для перевода на язык Пушкина (который в вышеупомянутом опросе занял четвертое место, сразу за Сталиным) и Достоевского (девятое место, на два ниже, чем занявший седьмую позицию Ленин). Пока что по-русски выходили лишь небольшие отрывки в переводе Надежды Каменевой (Иностранная литература. 2006. № 5).

Русское издание полного текста «Моего века», используя слова Бориса Пастернака, может стать «вторым рождением» Александра Вата. Ват сегодня не только поучает нас, но и предостерегает — от тех вещей, от возвращения которых мы вовсе не застрахованы.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

Первый из опубликованных в данном издании текстов был написан в 1997 году — это были воспоминания об ушедшем тогда знаменитом польском русисте Анджее Дравиче (1932–1997). Последний текст книги датируется 2012 годом и касается моих давних и сегодняшних впечатлений о книге «Мой век. Устные мемуары» («Беседы с Чеславом Милошем») — мемуарах польского писателя XX века Александра Вата. Впервые они были опубликованы в Лондоне в 1977–1978 годах.

Остальные тексты моей первой издаваемой на родине Достоевского и Соловьева книги, опубликованные и по-польски, и по-русски в различных изданиях на протяжении столь бурных последних пятнадцати лет, с 1997 по 2012 год. Эти тексты являются сегодня моим польским ответом на вопрос о России.

Так случилось, что мне довелось познакомиться — сначала, в 1986 году, в Париже и Мюнхене, а начиная с 1992 года — в Москве, Санкт-Петербурге и наконец, в Кракове — с русскими писателями и вообще с русскими, существование которых служит для меня живым доказательством какой-то особенной связи между Краковом и Варшавой, с одной стороны, и Москвой и Петербургом, с другой. Прежде всего, это — Владимир Максимов, Ирина Иловайская-Альберти, Александр Гинзбург, Никита Струве, о. Кирилл Фотиев, Андрей Синявский, Наталья Горбаневская (с Наташей, переведшей на русский язык многие из текстов данной книги, я дружу и сегодня), Василий Щукин, Владимир Буковский, Евгений Рейн, Александр Кушнер, Олег Павлов, Наталья Астафьева, Андрей Британишский, Ксения Старосельская, Елена Твердислова, Чингиз Гусейнов, Георгий Владимов, Татьяна Толстая, Антон Уткин, Сергей Аверинцев, Владимир Белоус, Юрий Кублановский, Михаил Бутов, Булат Окуджава, Виктор Хорев, Иосиф Бродский, Ассар Эппель, Наталья Иванова, Елена Шубина, Вячеслав Пьецух, Андрей Битов, Максим Амелин, Дмитрий Быков, Святослав Свяцкий, Андрей Базилевский, Александр Носов, Марина Мохначева, Захар Прилепин, Дмитрий Бак (дружба с ним — хоть и недавняя, но особенная), и уж совсем новые знакомые — Леонид Юзефович и Павел Басинский. Конечно,

всех сложно назвать. Встречи и беседы с этими людьми — и здесь в Кракове, и с моей перспективы, там, то есть в Париже, Москве и Петербурге — одна из самых захватывающих частей моей жизни, как интеллектуальной, так и личной.

Говоря о моих польских учителях и собеседниках, кроме Дравича, моего ближайшего друга, не могу не назвать Ежи Помяновского (род. 1921) — замечательного переводчика произведений Солженицына и Бабеля, в последние годы — главного редактора журнала «Новая Польша», а также профессора Ришарда Лужного (1927–1998) — известнейшего слависта. Чрезвычайно важными для меня были встречи и беседы с Жоржем Нива (род. 1932) — известным французским славистом, от которого еще в 1984 году в Кракове я много узнал о жизни и судьбе Бориса Пастернака и Александра Солженицына, с которыми Нива был знаком и лично общался.

Свою Россию я начал узнавать и по-своему описывать еще в 1981 году, когда взахлеб читал произведения издаваемого у нас нелегально Александра Солженицына (1918–2008). Этот писатель в 1990 году в работе «Как нам обустроить Россию? Посильные соображения», размышлениях о судьбах больших и малых народов Российской Федерации, исходил из христианского принципа Владимира Соловьева: «Каждый, и самый малый, народ — есть неповторимая грань Божьего замысла». Перефразируя одну из христианских заповедей, Владимир Соловьев призывал: «Люби все другие народы, как свой собственный». По-прежнему неизвестно, получится ли воплотить данную максиму, но можно, по крайней мере, пытаться наладить диалог со своими соседями — поляками, русскими, евреями, украинцами, белорусами, литовцами и всеми другими народами.

Тексты, предложенные вниманию читателей в данной книге, объединены в несколько разделов, а их главная цель — стать кирпичиками в здании диалога между поляками и русскими в новой Европе — от Атлантики до Урала, как сказал Шарль де Голль (1890–1970), или как еще более точно выразился Иоанн Павел II — Европе от Лиссабона до Владивостока.

Мне очень близка традиция Владимира Соловьева (1853–1900), который видел Россию в тесном союзе с Западной Европой и говорил о братских узах, связующих христиан и иудеев. Он показывал животворную связь разума и веры, постулируя тем самым союз культуры и религии, поскольку разум без веры слеп, а вера, в свою очередь, нуждается в рациональном начале, без которого она становится иррациональной, темной и поддается искушению национализмом, как это произошло с Шатовым у Достоевского, а может, и с самим Федором Михайловичем.

Гуманисты и христиане существуют как «малое стадо» (ср. Ев. от Луки 12:32) в Европе XXI века отнюдь не для того, чтобы вы-

смеивать религию с позиции превосходства разума или наоборот, пренебречь последним, исходя из величия веры, а прежде всего для того, чтобы на огромных просторах континента частью которого, несомненно, является и Россия, не было больше братоубийственных войн во имя Разума или Господа. Именно это сделал своей главной миссией, возвысив свой голос против подобных войн, Иоанн Павел II, поляк, восседавший на ватиканском престоле и ставший одним из главных героев данной книги.

Я предлагаю начать диалог со всеми моими героями. Последняя точка здесь еще не поставлена.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ УТОЧНЕНИЯ

Все опубликованные в этой книге тексты были написанны мною в 1997–2012 гг. Сперва они увидели свет (почти всегда, однако, в более кратком варианте и без так называемого научного аппарата) в польских журналах и газетах, а затем и в переводах — в парижском еженедельнике «Русская мысль» у Ирины Иловайской-Альберти, в ежемесячнике «Новая Польша» (издаваемым с 1999 г. по сей день в Варшаве) и в других местах.

Лишь некоторые тексты были мною написаны по-русски, что будет обозначено ниже, и по-польски никогда не издавались.

1. *Андржей Дравич — очарованный странник*. Это компиляция двух текстов: 1) *Очарованный странник — об Анджее Дравиче воспоминание 80-х годов.* «Русская мысль». № 4189. 18–24 сентября 1997. С. 10. Перевод: Наталья Горбаневская; 2. *Анджей Дравич — живой и свободный*. «Новая Польша». № 6 (54). 2004. С. 52–53. Перевод: Никита Кузнецов. Польские первопубликации: 1) *Pielgrzym urzeczony. Andrzej Drawicz — wspomnienie z lat 80.* «Tygodnik Powszechny». № 31 (2508). 3 VIII 1997. S. 14; 2) *Andrzej Drawicz — żywy i wolny. W piątą rocznicę śmierci wielkiego rusycysty.* «Tygodnik Powszechny». № 21 (2759). 26 V 2002. S. 22.
2. *Место и время Михаила Хейфеца. Между Краковом, Парижем и Мордовией*. «Новая Польша». № 7–8 (33). 2002. С. 85–90. Текст написан по-русски, по-польски не публиковался.
3. *Место для другого. О книге Михала Ягелло «Партнерство ради будущего. Очерки о восточной политике и национальных меньшинствах»*. «Новая Польша». № 11 (14). 2000. С. 72–78. Перевод: Александр Бондарев. Польская первопубликация: *Miejsce dla innego*. «Rzeczpospolita». № 293 (5763). 16–17 XII 2000. S. D2.
4. *Юзеф Тишнер — капеллан Краковский и всея Польши. После смерти отца Юзефа Тишнера (1931–2000)*. «Новая Польша». № 7–8 (11). 2000. С. 76–77. Перевод: Наталья Горбаневская. По-польски текст не публиковался.
5. *Миссия. Воспоминание об Ирине Иловайской-Альберти (1924–2000)*. Русский текст: *Русские скоро увидят, кого они потеряли. Взгляд из Польши.* «Русская мысль». № 4360. 5–11 IV 2001. С. 8 [текст опубликован в рубрике: «Год без Ирины Иловайской»]. Перевод: Наталья Горбаневска. Польская первопубликация:

Misja. Po śmierci Iriny Iłowajskiej-Alberti. «Tygodnik Powszechny». № 16 (2649). 16 IV 2000. S. 1; 4.
6. *Андрей Тарковский — русский гений жертвоприношения*. «Новая Польша». № 2 (2). 1999. С. 64–71. Перевод: Игор Верестюк. Польская первопубликация: *Rosyjski geniusz całopalenia. O polskiej edycji «Dzienników» Andrieja Tarkowskiego*. «Tygodnik Powszechny». № 24 (2605).13 VI 1999. С. 10.
7. *Пещера Гоголя и Достоевского. Как ее видел богослов Павел Евдокимов*. Русский текст: *Павел Евдокимов в польском переводе*. «Новая Польша». № 7–8 (44). 2003. С. 66–69. Перевод: Наталья Горбаневска. Польская первопубликация: *Jaskinia Gogola i Dostojewskiego. Literatura i teologia: niebezpieczeństwo uproszczonej lektury.* «Tygodnik Powszechny». № 12 (2802). 23 III 2003. С. 11.
8. *Ад русских писателей. О книге Адама Поморского*. «Новая Польша». № 9 (56). С. 54–60. Перевод: Александр Бондарев. Польская первопубликация: *Piekło pisarzy Rosji.* «Tygodnik Powszechny». № 35 (2877). 29 VIII 2004. С. 9–10.
9. *Россия в преддверии Страшного суда. О книге Виктора Ерофеева «Энциклопедия русской души»*. «Новая Польша». № 1 (49). 2004. С. 71–72. Перевод: Елена Шиманская. Польская первопубликация: *Rosja na sądzie przedostatecznym. O polskiej edycji «Encyklopedii duszy rosyjskiej» Wiktora Jerofiejewa*. «Rzeczpospolita». № 232 (6612). 4–5 X 2003. [«Rzecz o książkach». № 10 (47)]. С. D3.
10. *Михаил Булгаков в потустороннем мире и в Польше. О книге Бориса Соколова*. «Новая Польша». № 10 (68). 2005. С. 50–54. Перевод: Марина Курганская. Польская первопубликация: *Drugie życie Michaiła Bułhakowa.* «Tygodnik Powszechny». № 465 (2836). 16 XI 2003. С. 13.
11. *Рассказы Александра Солженицына по-польски*. «Новая Польша». № 7–8 (22). 2001. С. 35–37. Перевод: Ирина Адельгейм. Польская первопубликация: *Ostre rysy Sołżenicyna*. «Rzeczpospolita». № 178 (5951). 1 VIII 2001. [«Rzecz o książkach». № 8 (20)]. С. E6.
12. *Над рекой Вишерой. Новый том Варлама Шаламова по-польски*. «Новая Польша». № 1 (27). 2002. С. 56–58. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *Nad rzeką Wiszerą.* «Gazeta Wyborcza». № 284 (3585). 6 XII 2000. С. 12.
13. *Василий Гроссман — Сократ из Бердичева*. «Новая Польша». № 5 (130). 2011. С. 35–41. Перевод: Евсей Гендель. Польская первопубликация: *Sokrates z Berdyczowa*. „Nowa Europa Wschodnia”. № 5 (VII). Wrzesień—październik 2009. С. 150–166.
14. *Святые русской церкви. К выходу польского перевода книги Георгия Федотова «Святые древней Руси»*. «Новая Польша». № 1 (60). 2005. С. 57–60. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *Święci Cerkwi rosyjskiej.* «Znak». № 7 (578). 2003. S. 136–144.

15. *В поисках русской интеллигенции*. «Новая Польша». № 4 (19). 2001. С. 19–23. Текст написан по-русски, по-польски не публиковался.
16. *Россия против России глазами Александра Янова*. «Новая Польша». № 2 (6). 2000. С. 30–33. Текст написан по-русски, по-польски не публиковался.
17. *Каменщики и могильщики империи. О книге Эвы. Томпсон «Трубадуры империи. Русская литература и колониализм»*. «Новая Польша». № 9 (23). 2001. С. 54–57. Перевод: Елена Шиманская. Польская первопубликация: *Murarze i grabarze Imperium*. «Rzeczpospolita». № 35 (5808). 10–11 II 2001 [dodatek «PlusMinus»]. S. D4.
18. *Русские идеи и войска. Русская мысль в понимании Исайи Берлина*. «Новая Польша». № 7–8 (55). 2004. С. 98–101. Перевод: Никита Кузнецов. Польская первопубликация: *Rosyjskie idee i wojska. Myśl rosyjska z perspektywy Isaiaha Berlina*. «Tygodnik Powszechny». № 16 (2858). 2004. S. 9–10.
19. *Достоевский о бессмертии души и рае неземном*. «Новая Польша». № 7–8 (110). 2009. С. 37–46. Перевод: Сергей Политико. Польская первопубликация: *Dostojewski o duszy i o raju, a także o biesach nihilizmu i nacjonalizmu*. «Znak». № 10 (533). 1999. S. 102–117.
20. *«Великий инквизитор» Достоевского — «легенда» или «поэма»?*. // Pochwała różnorodności. Księga ofiarowana Annie Gildner. Kraków 2010. S. 151–166. Перевод: Дмитрий Клебанов. Польская первопубликация: *Wielki Inkwizytor — legenda czy poemat?*. «Więź». № 3 (497). 2000. S. 38–51.
21. *Мысль Владимира Соловьева на пороге третьего тысячелетия*. Текст написан по-русски, по-польски не публиковался. *О некоторых заслугах Владимира Соловьева*. «Новая Польша». № 5 (20). 2001. С. 57–60.
22. *Владимир Соловьев о Польше и Украине. Между экуменизмом и теократической империей*. «Przegląd Rusycystyczny». № 2 (98). 2002. S. 5–13. Текст написан по-русски, по-польски не публиковался.
23. *Свет с Востока. Православие в религиозно-философской мысли Иоанна Павла II* «Новая Польша». № 6 (32). 2002. С. 47–51. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *„Światłość ze Wschodu”* // G. Przebinda *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*. Kraków. 2000. S. 125–136.
24. *Славянский диалог о современности. Встречи Сахарова и Солженицына с польским Папой*. «Новая Польша». № 6 (21). 2001. С. 31–36. Перевод: Елена Твердислова. Польская первопубликация: *Słowiański dialog o współczesności. Sacharowa i Sołżenicyna spotkania z Janem Pawłem II*. «Ethos». № 3 (51). 2000. S. 282–296.
25. *Войтыла читает Достоевского и Солженицына*. «Новая Польша». № 9 (34). 2002. С. 56–61. Перевод: Наталья Горбанев-

ская. Польская первопубликация: *Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna. Rosyjskie lektury Jana Pawła II*. «Rzeczpospolita». № 132 (6209). 8–9 VI 2002 [dodatek «Plus-Minus»]. S. A5.

26. *Иоанн Павел и православный мир*. «Новая Польша». № 3 (95). 2008. С. 8–13. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *Jan Paweł II wobec świata prawosławnego* // XIV Musica Antiqua Europae Orientalis. Acta Slavica: Tradycja chrześcijańska Wschodu i Zachodu w kulturze Słowian. Bydgoszcz 2006. S. 59–70.
27. *Польский Папа Кремля не брал*. «Новая Польша». № 12 (81). 2006. С. 3–10. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *Jan Paweł II nie zdobył Kremla*. «Gazeta Wyborcza». № 293 (5300). 16–17 XII 2006. S. 30–31.
28. *В России после «польского Папы»*. «Новая Польша». № 9 (100). 2008. С. 29–32. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *Światłość przyćmiona*. «Tygodnik Powszechny». № 15 (3066). 13 IV 2008. S. 10–12.
29. *Католические темы Анджея Валицкого*. «Новая Польша». № 6 (43). 2003. С. 61–64. Перевод: Никита Кузнецов. *Польская первопубликация*: *Katolickie tematy Andrzeja Walickiego*. «Znak». № 5 (576). 2003. S. 137–144
30. *Милош, Херлинг, Капусцинский… О некоторых изданиях польских писателей в сегодняшней России*. «Новая Польша». № 3 (18). 2001. С. 18–21. Перевод: Василий Щукин. Польская первопубликация: *Nasi w Moskwie i Petersburgu. O nowych przekładach Czesława Miłosza, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Ryszarda Kapuścińskiego*. «Rzeczpospolita». № 100 (5873). 28–29 IV 2001 [dodatek «Plus-Minus»]. S. D6.
31. *«Порабощенный разум» в России. Спустя 50 лет после выхода книги Чеслава Милоша по-русски в Санкт-Петербурге*. «Новая Польша». № 9 (45). 2003. С. 64–65. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *«Zniewolony umysł» w Rosji. 50 lat po edycji oryginału książka Czesława Miłosza wychodzi w Sankt Petersburgu*, «Rzeczpospolita». № 132 (6512). 7–8 VI 2003, [«Rzecz o książkach». № 6 (43)]. S. D6.
32. *Читая Вата. Воспоминания русиста*. «Новая Польша». «Новая Польша», № 10 (145). 2012. С. 57–61. Перевод: Наталья Горбаневская. Польская первопубликация: *Mój wiek — wspomnienia rusycysty* // A. Wat. *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*. Kraków. 2012. T. II. S. 487–497.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

CONTENTS

III. THE SAINTS, THE THINKERS AND THE EMPIRE

IV. DOSTOEVSKY AND SOLOVIEV – PRO ET CONTRA

V. JOHN PAUL, RUSSIA AND ORTHODOX WORLD

Научное издание

Гжегож Пшебинда
Между Краковом, Римом и Москвой
Русская идея в новой Польше

Составитель именного указателя Дмитрий Клебанов
Редактор Я. Охонько
Художник серии В. Коршунов
Верстка Д. Кашкин
Корректор Л. Бурцева

Отпечатано с готового оригинал-макета

The study by Grzegorz Przebinda, Professor of Russian Studies of the Jagiellonian University and member of the editorial board of the journal Novaya Polsha, is focused largely on the problems of the presence of Russian culture in Poland after 1991. The author discusses the presence of Russian literature and philosophical thought of the 19th and 20th centuries in Poland and attempts to answer the question to what extent the art of eminent representatives of the literature and thought contributes today to the dialogue between culture and religion throughout Europe. Individual essays deal with the works of V. Solovyov, F. Dostoevsky, N. Gogol, M. Bulgakov, A. Solzhenitsyn, V. Shalamov, G. Fedotov, A. Tarkovsky and V. Grossman. Other articles undertake the question of the difficult dialogue between Catholicism and Orthodoxy after the fall of Communism. In the final texts, the author considers the fate of the works of prominent Polish 20th century writers, A. Wat, Cz. Miłosz, G. Herling-Grudziński, and R. Kapuściński, in contemporary Russia.

Подписано в печать 1.05.2013.
Формат 60×90/16.
Усл. печ. л. 24
Тираж 1000 экз.
Заказ

Издательский центр РГГУ
125993, Москва, Миусская пл., 6
тел.: +7 (499) 973–42–06